Nimet Okan

Canların Cinsiyeti

Alevilik ve Kadın



NİMET OKAN 8 Mart 1972'de Sivas'ta doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Sivas'ta gördü. Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde lisans, Antropoloji Bölümü'nde yüksek lisans, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Anabilim Dalı'nda doktora programını tamamladı. Hemşirelik ve folklor araştırmacılığı yaptı. Akademik çalışmaları etnik ve cinsiyete dayalı ayrımcılık üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öykü'nün annesidir.

İletişim Yayınları 2378 • Araştırma-İnceleme Dizisi 393
ISBN-13: 978-975-05-2091-4

1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Merin Sever
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Nimet Okan Arşivi
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ ve DİZİN Coşkun Bahadır Ökçü
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NİMET OKAN

Canların Cinsiyeti

Alevilik ve Kadın



Naime'ye, Arife'ye, Demet'e ve Öykü'me...

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR

Bu kitap, 2014 Nisanı'nda tamamladığım doktora tezime dayanarak hazırlandı. Çalışma süresince görüştüğüm tüm Anşabacılılar, gösterdikleri misafirperverliğin yanı sıra, sahip oldukları bilgileri paylaşma konusundaki isteklilikleriyle bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağladılar. Başta Bacı olmak üzere, tezin temel argümanını tartışmama olanak sağlayan yaşantılarını benimle paylaşma cesareti gösteren Anşabacılı kadınların hepsine minnettarım. Umarım seslerini bir nebze de olsa duyurabilmişimdir. Ayrıca, toplulukla bağımı sağlayan Baba'ya, dinsel inanç ve pratikler konusunda bilgilerini esirgemeyen başsofulara ve burada adlarını belirtemediğim tüm Anşabacılılara teşekkür ederim.

Tez danışmanım Tayfun Atay'a, Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'ndeki uzmanlık derslerinden başlayarak doktora tezimin tamamlanmasına kadar geçen süre içindeki akademik serüvenim boyunca yaptığı tüm katkılar için teşekkür ederim. Tezin konusunun ve sınırlarının belirlenmesinde, alan araştırmasında edindiğim bilgi ve gözlemlerin değerlendirilmesinde ve yazma sürecinde akademik birikimi ve deneyimi yol gösterici oldu.

Rahmetle andığım sevgili hocam Gürbüz Erginer'e, derslerdeki katkısı ve gösterdiği dostluk için teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde bulunan Muhtar Kutlu ve Mustafa Şen, çeşitli aşamalarda taslakları okuyarak eleştiri ve yorumlarını benle paylaştılar. Gösterdikleri çaba ve içtenlik, tez sürecini sorunsuz bir akademik atmosferde tamamlamama olanak sağladı. Akademik yaşamımın önemli bir dönemine tanıklık eden Suavi Aydın'ın yaptığı eleştiri ve katkılar çalışmayı zenginleştirdi. Alan araştırması sürecinde yaşadığım zorluklar zaman zaman cesaretimi kırdı, yaşadığım gerilimi artırdı. Ancak bu zorlu süreçte hocalarımın verdiği moral destek, özellikle yazma sürecindeki yüreklendirmeleri motivasyonumu artırdı. Serpil Aygün Cengiz'in titizlikle yaptığı okuma, çalışmamın eksikliklerinin giderilmesinde önemli katkılar sağladı. Hocalarıma teşekkür ederim.

Bu çalışmanın yayımlanmasına vesile olan Tanıl Bora ve Nihat Tuna'ya, akademik bir dilde yazılmış olan tezi daha akıcı ve okunası kılan, titizliğinin yanında nezaketinden de etkilendiğim Merin Sever'e teşekkür ederim.

Türkiye'de akademi dışındaki bir alanda çalışırken akademik bir etkinlik içinde bulunmak, çoğu yönetici ve çalışanın tepkisiyle baş etmeyi gerektirir. Bu konuda yaşadığım tüm olumsuzluklara karşın, İsmail Demirel'in ve Çetin Çelik'in tez boyunca işyerinde yaşadığım sıkıntıları aşmamda gösterdiği çaba, direncimin kırıldığı anlarda imdadıma yetişti. Burcu Bebek'in dostluğu ve neşesi, güvenilebilecek insanlar olduğunu anımsattı. Arkadaşlarım sayesinde karşılaştığım tüm zorluklardan güçlenerek çıktım; teşekkür ederim.

Mustafa Gazalcı, Anşabacılı topluluğuna ulaşmamı sağlayarak alan araştırmasına sorunsuz bir başlangıç yapmama zemin hazırladı. Milli Kütüphane Süreli Yayınlar Şube Müdürü Nermin Avşar, kaynaklara ulaşmamı kolaylaştırdı ve eşsiz bir dostluk gösterdi. Mehtap Çayırlı, çalışmayı bü-

yük bir özenle okuyarak eksikliklerimi tamamladı. Kuzenlerim Aysel Özkan ve Tülay Çeviker'in kahkahaları, İstanbul ve Kocaeli'ndeki alan araştırmasında karşılaştığım zorlukları aşmamı sağladı. Hepsine teşekkür ederim.

Alevi bir kadın olarak sevgili annemin yaşamı üzerine düşüncelerim, "Alevilikte kadın" konusunun zihnimde şekillenmesinin başlangıcı oldu. Teze varoluş biçimiyle yaptığı katkının yanında, özellikle kızımdan ayrı geçirdiğim alan araştırması sürecinde, annem sevgisiyle emeğini harmanlayarak yokluğumu telafi etmeye çalıştı. Babam ise Sivas Garı'na kadar bana eşlik ederek, Topulyurt'a yaptığım her tren yolculuğundan dönüşümü merakla karışık bir tedirginlikle bekledi. Alana çıkarken her ayrılışta gözyaşlarına boğulan canım kızım Öykü Okan'ın çalışmanın bir an evvel bitmesi için umutla bekleyişi, tezin tamamlanmasındaki itici güç oldu. Anneme, babama ve kızıma gönülden teşekkür ederim.

Tüm eksiklikleri bana ait olan bu çalışmaya destek veren, ancak adlarını burada zikredemediğim herkese şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

"...belki de yazmaya değer tek şey,
gerçekten yazılamayandır."
– Aslı Erdoğan

Bu kitap, Alevi söylem ve pratiklerinde kadının dinsel, toplumsal ve kültürel konumlanışının, "Alevilerde kadın-erkek eşittir," sloganı çerçevesinde eleştirel çözümlemesine dayanan doktora tezimin gözden geçirilmesiyle vücut buldu. Araştırmamın temel sorunsalı, Alevilikte var olduğu iddia edilen kadın-erkek eşitliği söyleminin ve Alevi kadınların yaşamları arasındaki farklılaşmanın irdelenmesiydi. Kitap da bu yönüyle, eşitlik argümanının hâkim olduğu Alevi inancındaki kadın algısıyla Alevi kadınının toplumsal, kültürel ve dinsel yaşamında tecrübe ettiği cinsiyetlerarası asimetrik ilişkiler arasındaki farklılaşmaya vurgu yapıyor. Alevilikte kadın-erkek eşitliği iddiası, Alevi söylemindeki savunmacı itkiyle, gerek tarihten seçmeci bir yaklaşımla öne çıkarılan kadın figürler[1] üzerinden gerekse dinsel, toplumsal ve kültürel pratikler üzerinden yürütülüyor. Alevi söylemine içkin olan bu "Alevilikte kadın-erkek eşittir" kabul ve

1 Anşa Bacı, Kız Ana, Elif Ana, Dilber Ana gibi Alevi dinselliğinin önemli kadın figürleri, bu iddiaları doğrulamak üzere örnek olarak kullanılır (Bahadır, 2004a: 90).

iddiası, topluluğun etno-kültürel sınırlarını oluştururken de kullandığı en temel argümanlardandır.

Gündelik yaşantısı evi, çocukları, eşi ve akrabalarıyla sınırlı olan annemin Alevilikteki kadın-erkek eşitliği argümanıyla örtüşmeyen hayatı, çalışmanın konusunu belirlememde etkili oldu. "Bizde kadın-erkek ayrımı yoktur," ezberiyle büyümüş birisi olarak, annemin yaşam deneyimlerine ilişkin gözlemlerim bu ezberin sorgulanmasına ilişkin düşüncelerimi şekillendirdi. Etnografik bir alan araştırmasına dayalı olan çalışmamın konusunu belirledikten sonra bu çalışmayı yapacağım alanı seçmek önem kazandı. Türkiye'de yaşayan çok sayıdaki Alevi topluluk arasında bir kadının adını topluluklarının adı olarak benimsemiş olan ve eşitlik argümanına diğer Alevi topluluklardan daha fazla sahip çıkan Anşabacılılar, bu iki nedenden dolayı kadın-erkek eşitliği argümanını tartışmak için uygun bir örnek olarak öne çıktı.

Alevi inanç ve pratiklerinde, cinsiyetlerarası ilişkileri belirleyen ataerkil örüntüler söylem düzeyinde görünür değildir, ancak dinsel inançların, ritüellerin ve kadınların yaşam anlatılarının analiziyle görünürlük kazanırlar. Bu sebeple, bu araştırmayı topluluk içinde belirli bir süre yaşayarak yaptığım gözlem ve edindiğim bilgilere dayanarak yürüttüm. Kendilerini Alevi/Sıraç olarak tanımlayan Anşabacılıların dinsel inanç ve pratikleri ile Anşabacılı kadınların kişisel yaşam deneyimlerine göre şekillenen kadınlık durumlarını inceleyerek, Alevilikteki yaygın eşitlik söylemine karşın Alevi dinselliği içinde kadının ikincilleştirilmesi gerçeğini Anşabacılı örneği üzerinden çözümlemeye, kadınların gündelik yaşam deneyimleriyle çelişen eşitlik söylemini irdelemeye çalıştım. Bu çerçevede, çalışmanın temel amacı, Aleviler arasında kadınlığın inşa ediliş sürecini içeriden bir bakışla anlamaya çalışmak, Alevilikte hâkim olan cinsiyetlerarası eşit-

lik söylemini pratikte süregelen toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden sorgulamaktır.

Alan deneyiminden notlar

Sosyal antropolojik bir çalışmanın çıktısı olan bu kitap etnografik bir alan araştırmasına dayanıyor. Etnografinin[2] ayırıcı yönü, araştırmacıyı belirli bir zaman dilimi içinde toplulukla bir arada olmaya, gündelik yaşam deneyimlerine katılarak gözlemlemeye, sorular sorarak görünür olmayana görünürlük kazandırmaya yönelik niteliksel[3] bir yöntem olmasıdır.

Etnografide kullanılan çeşitli araştırma teknikleri vardır. Gündelik yaşamın doğrudan gözlenmesine dayalı olan katılımlı gözlem, araştırmacının sorun odaklı bir çerçeveyi referans alarak bir süre toplulukla birlikte yaşaması ve topluluk üyelerinin gündelik etkinliklerine katılmasıyla sağlanır. Katılım sürecinde kullanılan diğer teknikler ise gündelik yaşamın ayrıntılarına dair notlar alınması, günlük konuşmalar içinde araştırmacı tarafından yönlendirilen ya da hayatın akışına uygun olarak yapılan görüşmelerin, yapılandırılmamış/yarı yapılandırılmış görüşme formları aracılığıyla yapı-

---

2 Antropolojide kullanılan etnografi ve katılımlı gözlem tekniğine ilişkin ayrıntılı ve ufuk açıcı çalışmalar için bkz. (Howard, 1989; Güvenç, 1984; Kottak, 2002; Haviland, 2002; Auge ve Colleyn, 2005; Kümbetoğlu, 2005; Tillion, 2006: 49, Altuntek, 2009)

3 Niteliksel araştırmalarda "sosyal gerçekliği derinlemesine kavramak isteyen, sosyal dünyayı oluşturan bireylerin profilini vermeye çalışan, bu oluşturma sürecini hem bireylerce hem araştırmacının kendisince bir yorumlama, anlamlandırma *faaliyeti* olduğunu kabul eden araştırmacı, araştırma problemini katıldığı, mikro birimlerin sosyal hayatlarına dair sorular sorar ve buradan hareketle araştırma planını oluşturur" (Holliday'den akt. Kümbetoğlu, 2005: 34). Nitel veri ise "bireyler, süreçler, olgular hakkında deneyimlerin, davranışların, faaliyetlerin tanımlandığı, duyguların, hislerin yansıtılabildiği, bilgilerin, inançların, kanaatlerin ayrıntılı bir biçimde aktarılabildiği bir veridir" (Kümbetoğlu, 2005: 43).

lan mülâkatların, sözlü tarih[4] yöntemiyle yaşam öykülerinin derlenmesi biçimindedir.

Araştırma sürecimi, araştırmacı ile topluluk üyeleri arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir anlama süreci olarak deneyimlemeye çalıştım. Topluluk üyeleri ile hiyerarşik bir ilişkiden öte, eşitlikçi bir ilişki kurmaya çalıştım ve bu çabamın bir sonucu olarak, -benzer toplumsal, kültürel ve ekonomik çevrelere ait olsalar da- kadınların kişisel deneyimleri üzerinden farklı kadınlık durumlarını tecrübe ettiklerini fark ettim. Bu yüzden çalışmamda, dinsel inanç ve pratiklerle birlikte gündelik yaşamın ayrıntılarında gizli olan kadınlar ve erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkilere odaklandım ve bu ilişkiler tarafından belirlenen kadınlık durumunu ve kadınlar arası farklılaşmayı tartışmaya açtım. "Alevilikte kadın-erkek eşittir," söylemi aracılığıyla kadınların sesini bastıran yaklaşımın aksine, kadınların sesine kulak vermeyi, kadınların yaşam anlatılarının dinlenmesini, kadınlara kendi seslerini duyurma olanağı sağlamayı tercih ettim. Görüştüğüm kadınların, bu durumu bir fırsata dönüştürerek, içinde bulundukları dinsel, toplumsal ve kültürel ortamla ve tabii ki en başta kendileriyle yüzleşme süreci içine girdiklerini söyleyebilirim. Bu yüzleşme süreci, kendileriyle erkekler

4 "Sözlü tarih, belirli bir döneme ait kişisel tanıklık ve/veya yaşantıların belleğin derinliklerinden çıkarılıp değerlendirilmesi yoluyla toplumların tarihlerinin inşasına katkıda bulunma yollarından biridir." (Danacıoğlu'ndan aktaran Susar, 2005:148) Sözlü tarih çalışmaları özellikle sözlü kültüre dayalı toplumların belleğindeki yaşantıları, olayları, süreçleri belgeye dönüştürmek için kullanılır. (Susar, 2005: 149) Ayrıca, "[s]özlü tarih insanlar tarafından kurulmuş bir tarih türüdür. Hayatı tarihin içine sokar. Kahramanlarını yalnız liderler arasından değil, çoğunluğu oluşturan ve o ana kadar bilinmeyen insanlar arasından seçer. Toplumsal sınıflar ve nesiller arasındaki bağlantıyı dolayısıyla anlayışı sağlar. Ortak anlamları ortaya çıkararak tarihçiye ve sıradan insanlara bir zamana ve mekâna aidiyet duygusu kazandırabilir. Sözlü tarih, tarihin kabul edilmiş mitlerini ve baskın yargılarını yeniden değerlendirme, tarihin toplumsal anlamını kökten dönüştürme aracıdır. İnsanlara tarihlerini kendi sözleriyle geri verir. Onlara geçmişi verirken geleceği kurmak için de yol gösterir." (Thompson, 1999: 204)

ve kendileriyle bazı kadınlar arasında cereyan eden, farkında oldukları, ama dillendiremedikleri asimetrik ilişkileri görünür kıldı. Bu yönüyle çalışmanın yöntemi, kadınlar için bir "iç dökme" olarak görülebilir. Bir başka deyişle, bu süreç, kadınların çeşitli nedenlerle anlatamadıkları için biriktirdiklerinin söze dökülmesi süreci oldu.

Alan araştırması[5] çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirilebilir. Köyde ve kentte yaşayan Anşabacılı kadınların deneyimleri üzerine inşa ettiğim bu çalışmada, birçok araştırma tekniğini bir arada kullandım. Alana dair verilerimi, katılımlı gözlem, görüşme, görsel-işitsel belgeleme (fotoğraf çekimi, ses kaydı) teknikleriyle alan notlarımı[6] derleyerek elde ettim. Çalışmayı, esas itibariyle iki farklı yerleşim biriminde (köy/kent) yaptığım katılımlı gözleme dayanarak gerçekleştirdim. Alan araştırmasının birinci aşaması Sivas ili, Yıldızeli ilçesi, Topulyurt köyünde yapılan katılımlı gözleme dayanıyor. Köyde ve Sivas'ta konaklayarak geçirdiğim bu aşama, iki ay on günlük bir sürede tamamlandı. Bu dönemde 8'i köyde, 3'ü Sivas'ta yaşayan 11 kadınla derinlemesine görüşme yaptım.

Araştırma süresince, sabah erkenden geceleri konakladığım Bacı'nın[7] evinden çıkıp, konukseverliklerine güvendiğim köyün diğer kadınlarının evlerine davetli ya da davetsiz misafir olarak gittim. Kadınların iş yapmadıkları bir zaman diliminin olmadığını gözlemlediğim bu yaşam biçimi içinde, onlar tarafından belirlenen gün ve saatlerde görüşmelerimi gerçekleştirdim. Özellikle kadınların yaşam akışlarını kesintiye uğratmamaya özen göstererek, onlarla mutfakta, bahçede, oturma odalarında, kapı önlerinde, dağda yapılan gezin-

5 Alan, alan çalışması, alan deneyimi, bilgi sağlayıcı kavramları üzerinden yapılan bir çalışma için bkz. Auge ve Colleyn, 2005: 75-85.

6 Etnografik alan notu yazımı üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz. Emerson vd., 2008.

7 "Bacı" ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. s. 17-19.

tiler sırasında zaman geçirdim; sohbet ettim. Köylülerle birlikte köyün ziyaret yerlerine gittim; ziyaret yerlerinde yapılan dinsel etkinlikleri katılımlı gözlemin bir parçası olarak değerlendirdim.

Yazın okulların tatile girmesiyle birlikte artan köy nüfusu içinde, İstanbul'da ve Kocaeli'nde yaşayan gençler büyük bir çoğunluğu oluşturuyordu. Köyün gençleriyle yaptığım yürüyüşler sırasındaki sohbetler, İstanbul'daki Anşabacılılar tarafından kabullenilmemi kolaylaştırdı. Bu sohbetler, Anşabacılı gençlerin Aleviliği yaşayış biçimleri hakkında bana fikir verdi. Ayrıca, gençlerin Alevilikte yaygın olarak kabul gören eşitlik söylemiyle ilgili değerlendirmeleri, bu konuya yönelik eleştirel bakışı görmeme de olanak sağladı.

Çalışmanın ikinci aşaması ise 1970'li yıllarda geçim sıkıntısı nedeniyle, çocuklarıyla birlikte Topulyurt köyünden İstanbul'a göç eden Anşabacılı kadınlarla ilgilidir. Araştırmamın bu aşamasında İstanbul ili, Sarıyer ilçesi, Küçük Armutlu mahallesi ile Kocaeli ili, Darıca ilçesi, Kazım Karabekir mahallesinde ikâmet eden Topulyurtlu 30 kadınla derinlemesine görüşmeler yaptım. İstanbul'da yaşayan Anşabacılı kolunun en yaşlı dinî lideri olan baba ve onun bacı statüsündeki kızıyla bir görüşme gerçekleştirdim. Ayrıca Topulyurt köyüne 10 km uzaklıktaki bir başka Anşabacılı köyü olan Yağlıdere köyünün İstanbul'da yaşayan başsofusuyla ve eşi olan eciyle Kartal ilçesi Hürriyet mahallesinde yaptığım derinlemesine görüşmeyi bu aşamada gerçekleştirdim.[8] Çalışmanın bu ikinci aşamasını, İstanbul'da konaklayarak geçirdiğim yirmi günlük bir süreçte tamamladım.

Çalışma boyunca 41'i kadın ve 16'sı erkek olmak üzere toplam 57 kişi ile görüşme yaptım. Dinsel statülerine göre

8 Başsofunun ikâmet ettiği İstanbul Kartal ilçesi, Hürriyet mahallesinde, Sivas'a bağlı Anşabacılı köyleri olan Topulyurt ve Yağlıdere'den gelenler ağırlıktadır. Araştırmanın yapıldığı dönemde Topulyurt köyünün "sığırcısı" da Yağlıdere köyünden bir aileydi.

söyleyecek olursak, görüşme yapılan kişilerin 1'i baba, 4'ü bacı; 11'i baba, bacı ya da sofu çocukları; 2'si başsofu; 2'si sofu eşi ve 37'si taliptir.[9] Baba ve bacıların görüşme konusundaki isteksizlikleri nedeniyle, daha çok taliplerle görüşme yaptım. Köyün baba ve bacısı ile de görüşmek istedim, ancak kabul etmedikleri için gerçekleştiremedim.[10]

Katılımlı gözlem tekniğini, alan araştırması sürecimin her aşamasında kullandım. Araştırma sorunsalıyla ilgili olduğunu düşündüğüm gözlemlerimi, toplulukla olan ilişkimi kesintiye uğratmamaya özen göstererek, anımsatıcı notlar şeklinde kaydettim; hafızanın yanıltıcı özelliğini dikkate alarak, akşamları bu notlarımı günlük biçiminde ayrıntılı alan notlarına dönüştürdüm. Derinlemesine görüşmelerin büyük bir kısmını ses kayıt cihazı kullanarak belgeledim. Çalışma süresince 2 saat 26 dakika ile 22 dakika arasında değişen sürelerle yapılan toplam 58 saatlik kayıt elde ettim. Alan araştırması sonucunda elde ettiğim verileri, kişilerin yaşadıkları dinsel, toplumsal ve kültürel çevre içindeki konumlarını gözeterek, mahremiyet süzgecinden geçirip akademik çevrenin paylaşımına sundum. Kitapta alan araştırması sürecinde görüştüğüm kişilerin isimlerini de mahremiyetlerine duyduğum saygı nedeniyle zikretmedim.

Kadının Alevi inanç ve pratikleri içindeki konumlanışını tartışmayı amaçlayan bir çalışmada, alan araştırmasının cem ritüelini de kapsaması kaçınılmazdı. Bu süreçte, yapılış amaçları ve pratikleri itibariyle birbirinden farklı dört ceme katılarak gözlemledim. Bu cemler, İstanbul'da yaşa-

---

9 Kitabın üçüncü bölümünde konuyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmiş olmakla birlikte, kavramlara ilişkin kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Anşabacılılarda, hiyerarşik bir yapıya sahip dinsel statüler içindeki dizilimin en tepesinde yer alan "baba"dır. Babadan sonra ise "başsofu" ve diğer sofular gelir. Babanın eşine "bacı", başsofu ya da sofu eşine "eci" adı verilir.

10 Yol'un gereklerine uygun yaşamayı hayatının amacı edinmiş olan köyün bacısı, kocası vefat ettikten sonra toplumsal ilişkilerini askıya almıştı.

yan Topulyurt ve Yağlıdere köylülerinin cemleridir. Yağlıdere köyünün cemine Topulyurtlular da katıldı. Gözlemci olarak katıldığım bu cemler, Kasım ve Nisan ayları arasında her Perşembe akşamı düzenli olarak yapılan "Ağır Cem", Muharrem ayı içinde tutulan On İki İmam orucunun 10. gününde yapılan "Muharrem Cemi", Şubat ayı içinde yapılan "Hızır Cemi" ve yılda bir kere yapılan "Görgü Cemi" idi. Aslında, uzun bir aradan sonra İstanbul'da yapılan ilk Görgü Cemi olan bu ceme katılmama izin verilmemişti, ancak "Hızır Cemi" başlamadan önce, çeşitli nedenlerle Görgü Cemi'nde görülemeyen kişilerin "görgüleri" yapıldı; böylece Görgü Cemi'ni sınırlı bir zaman dilimi içinde de olsa gözlemleyebildim. Çalışmayı yaptığım zaman aralığında Topulyurt köyünde cem yürütülmediği için, köyde yapılan cemlere katılma olanağı bulamadım. Bu konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirme kitabın üçüncü bölümünde yer alıyor.

Derinlemesine görüşmeler sırasında "gönüllülük" ilkesini esas aldım. Bir görüşme dışında, erkekler görüşmelere doğrudan müdahale etmediler. Görüşme süresince kadınlarla yalnız kalmaya özen göstersem de, zaman zaman görüşmeler çoklu ortamlarda gerçekleşti. Kontrol edilemeyen bu ortamların çalışmaya olan olumlu katkısını, görüşme metinlerini çözümlerken fark ettim. Çoklu ortamlarda kadınların kendi aralarında yaptıkları tartışmalar, çalışma süresince gözden kaçırdığım noktaları gün yüzüne çıkarttı.

Köyle Sivas arasındaki ulaşımı, iki saatlik tren yolculuklarıyla sağladım. Planlı olmamakla birlikte, köyle Sivas arasında yolculuk yapan Topulyurt köylüleriyle yaptığım sohbetlerin çalışmaya olan katkısı kayda değerdir. Sohbetler, kocaları ve çocuklarıyla yolculuk yapan kadınların benimle ilgili meraklarını gidermeye dönük sorularıyla başladı; bir süre sonra çalışmanın ana temaları üzerinde yoğunlaşarak devam etti. Bu sohbetler, bana erkeklerin kadınlara yönelik tu-

tum ve davranışlarını gözlemleme, konuyla ilgili düşüncelerini öğrenme fırsatı yarattı.

Topluluk sınırlarının korunmasına dikkat eden, topluluk bütünlüğünü korumaya dönük bir "ketumluk" sergileyen Anşabacılılar, alan araştırması sürecinde video kaydının yapılmasına izin vermediler. Özellikle cem ritüelinin ayrıntılı çözümlemesinde önemli katkılar sağlayacağını düşündüğüm video çekimlerinin eksikliği, topluluğun mahremiyetine duyduğum saygının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Fotoğrafla belgeleme konusunda ise köydeki birkaç istisna dışında bir sınırlamayla karşılaşmadım. Ancak Küçük Armutlu'da yaptığım alan araştırması sırasında, mahallenin politik atmosferi nedeniyle, özellikle dışarıda fotoğraf çekemedim. Sosyalist grupların etkinlik gösterdiği mahallede dışarıdan gelen kişiler "ajan/gazeteci" olarak tanımlandığı için, yapılan uyarılar üzerine, fotoğrafla belgelemeyi iç ortamlarla sınırlandırdım.

Köyün muhtarıyla telefonda sağladığım ilk temastan sonra, köylülerle ilk görüşmemi de muhtarın evinde gerçekleştirdim. Muhtar, köyün ileri gelenleri olarak tanımladığı başsofuyu, köyün bekçisini, İstanbul'daki bir sivil toplum örgütünde çalışan yönetim kurulu üyesini ve yılın sekiz ayını köyde geçiren Bacı'yı evinde bir araya getirerek tanışmama olanak sağladı. Muhtar tarafından ayarlanan bu ilk görüşmede karşılaştığım grubun oluşumu, Alevi dinselliğini anlamak açısından önemlidir. Bu grubun, "sırrı faş etmemek" amacıyla dışarı açılmaya sıcak bakmayan, ancak akademik bir çalışmayı reddetmeyi de istemeyen köylülerce, Yol'a karşı hissettikleri sorumluluğun ağırlığını paylaşmak üzere oluşturulduğu söylenebilir.

Köylülerin beni kabullenmesinde oldukça etkili olan bu ilk karşılaşma, köyde geçirdiğim dönemlerde Bacı'nın evinde kalmama olanak sağlaması açısından da önemliydi. Kültürle-

me sürecinde "iyi" bir Alevi kadınının "kocasına ve çocuğuna karşı sorumluluklarını eksiksiz yerine getiren kadın" olarak tanımlandığı kültürel bir çevrede, kocasına ve çocuğuna karşı sorumluluklarını terk edip tanımadığı insanlarla bir arada yaşamak üzere, bilmediği bir coğrafyaya tek başına yolculuk yapan kadın araştırmacı olarak köylüler tarafından kabullenilmem belirli bir süreci ve önyargılardan arınmış bir ilişkiyi gerektiriyordu.[11] Hem topluluk üyeleri açısından hem de bir araştırmacı olarak benim açımdan zor ve uzun olabilecek bu sürecin, kısa zamanda ve güvene dayalı biçimde hayata geçirilmesinde "Bacı" kilit önemdeydi. "Evli ve çocuğu olan bir kadını" Bacı'nın kendi evinde misafir etmesi, hakkımda çıkabilecek dedikoduları engelledi. "Sıraç"[12] olmamama karşın Bacı'nın benimle topluluk arasında Alevilik üzerinden bir ortaklık kurması ve beni "Yabancı değil, bizden," diyerek tanıtması, toplulukla yakınlaşmamın koşullarını hazırladı. Bacı ile aramda "Alevilik" ve "cinsiyet" üzerinden kurulmuş bir ilişki olsa da, araştırma sürecinde araştıran ve araştırılan olarak konumlarımız farklıdır. Ancak, Bacı "öğreten" konumundayken benim "öğrenen" konumunda olmam, Bacı ile kurduğum ilişkiyi hiyerarşik bir ilişkinin ötesine taşımıştır. Başka bir ifadeyle, araştıran/araştırılan ilişkisine içkin olan iktidara dayalı ilişkideki konumlarımız, öğrenen/öğreten statüleri dikkate alındığında zıt bir pozisyondaydı. Ayrıca aynı mekânı kullanıyor oluşumuz, gündelik yaşamı Bacı'yla birlikte sürdürmeye çalışmam, bu ilişkinin hiyerarşik bir ilişkiden çıkıp görece eşitlikçi ve samimi bir renge bürünmesini sağladı.

Konakladığım evi kendi tercihimle belirlemedim. Eşini

---

11 Topulyurt köyünde, Küçük Armutlu, Kazım Karabekir ve Hürriyet mahallelerinde yaptığım alan araştırması boyunca kadınlardan gördüğüm desteğin en büyük dayanağı, "Alevi ve okumuş bir kadın olarak" kendilerini ifade etmelerinde bir tür "aracılık" rolünü üstlenmiş olmamdı.

12 Sıraç, Hubyar Sultan Ocağı'na bağlı Hubyarlılar ile bu ocaktan ayrılan Anşabacılıları içine alan şemsiye bir kavramdır.

kaybettiği için yalnız yaşayan Bacı, onun evinde kalmamın uygun olacağını söyledi. Beni mutlu eden bu teklifi geri çevirmedim, çünkü Bacı, hem bilgi birikimi hem de dinsel hiyerarşi içindeki konumu gereği topluluğun saygınlığını kazanmıştı ve Topulyurt köyünde yaşayan "bacı" statüsündeki tek kadındı. Bacı'nın evini benimle paylaşma konusunda gösterdiği isteklilik, derinlemesine görüşmeler yaptığım kadınların dışında, kadınlararası etkileşimin yoğun olduğu ortamlarda bulunmama da zemin hazırlayarak çok sayıda kadını gözlemlememe olanak sağladı. Bacı'nın evi ziyaretçilere her daim açıktı. Bu nedenle ev, çevre köylerde yaşayan Anşabacılı topluluğunun, özellikle kadınların ziyaretgâhı olarak tanımlanabilir. Ziyarete gelen kadınların çoğu Bacı'ya sorunlarını anlatmak, tavsiyelerini almak, hastalıklarının tedavisi için bitkilerle yaptığı ilaçlardan yararlanmak, her şeyden önemlisi de "hayır duasını" almak amacındadır. Kadınların çeşitli nedenlerle Bacı'nın evine yaptıkları bu ziyaretler, farklı kadınlık deneyimlerine tanıklık etmemi sağladı. Bir süre sonra gözlemlerim, o vakte kadar bir bütün olarak baktığım Anşabacılı kadınlardan, Anşabacılı kadınlar arasındaki farklılaşmaya kaydı. Bu yöneliş, araştırma sürecinin başında öngördüğüm içeriğin de değişmesine yol açtı.

Köyde yaptığım araştırma süresince Bacı'nın evinde konuk olarak kalmam, gerek köyde gerekse İstanbul'daki Topulyurtlu ve Yağlıdereli köylülerin yaşadığı bölgelerde görüşmeler yapmamı kolaylaştırdı. Ayrıca bu durum, yaşanan çözülmeye rağmen topluluk sınırlarının diğer Alevi topluluklarına kıyasla daha sıkı korunduğu Anşabacılılar için "baba"dan sonra gelen dinî lider olarak görülen başsofunun evinin kapılarını "dışarıdan" birisine açmasında, yani benimle görüşmesinde de etkili oldu. İstanbul'daki köylüler ise, daha İstanbul'a gitmeden önce beni "Bacı'nın evinde kalan kız" olarak tanımışlardı.

Topluluk sınırlarını korumak konusunda hassas olan Anşabacılıların, beni evine konuk olarak kabul eden Bacı'nın "yanlış" bir şey yapmayacağına dair duydukları güvene rağmen, yaptığım çalışmayla ilgili bir endişe yaşadıkları da aşikârdı. Topluluğun paylaştığı endişe, Anşabacılıları "yanlış tanıtmış" kimi araştırmacılarla ilgiliydi. Acaba ben de onlardan biri miydim? Alan araştırması ve yazma sürecinde, kadın-erkek eşitliği söylemine sıkıca tutunmuş olan ve bütün konukseverliğiyle beni kabul ederek "sır"larını paylaşan köylülerin, kendilerine sordukları bu sorunun ağır yükünü hissettim. Misafirperverlikleriyle rahat bir çalışma ortamı sağlayan topluluk üyelerinin, araştırma sürecinde edindiğim gözlem ve deneyimlerime dayanan değerlendirmelerime katılmadıkları için beni "kendilerini yanlış tanıtan bir araştırmacı" olarak görmeleri olasılığı, alan araştırmasına içkin etik bir sorunla karşı karşıya olduğumun bir göstergesi olarak kaydedilebilir.[13]

Anşabacılılar topluluğu, Aleviler ve hatta Sıraçlar arasında, kendi içine kapalı, "ser verip sır vermeyen", iç grup kimliği katı kurallarla oluşturulmuş, yabancıları dışlayan bir grup olarak bilinir. Grup içi kuralların sıkı olduğu bir toplulukta katılımlı gözlem yapmanın güçlüğü aşikârdır. Ancak alan araştırmasını gerçekleştirdiğim topluluğun bir üyesi olmamama rağmen, bir Alevi olarak topluluğa "yabancı" olmadığımı vurgulamak isterim. Topluluğa kabulümü kolaylaştıran ve içeriden birisi olarak benimsenmemi sağlayan şey, etno-dinsel kökenimdir. Fakat topluluk tarafından "yabancı" olarak tanımlanmasam da, topluluk nezdindeki konumum "içerideki öteki"dir.[14] Bu açıdan, Alevi bir toplulu-

---

13 Sosyal antropolojide yöntem ve etik sorununun tartışıldığı makale için bkz. Atay, 1996b.

14 Kavram, Atay'ın (1996a) *Batı'da Bir Nakşî Cemaati Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği* adlı çalışmasından esinlenilerek kullanılmıştır.

ğun üyesi olarak, kendilerini diğer Alevi topluluklardan ayrıştırıp "Sıraç" olarak tanımlayan bir toplulukla etkileşime girdim. Dolayısıyla, alan araştırması sürecindeki konumum "içerideki öteki" olarak kabul edilmelidir.

Kitabın bölümlerine ilişkin açıklamalara geçmeden önce, çalışmanın literatüre yapacağı katkı ve sınırlılıklarından söz etmek istiyorum. Alevilik ve kadın konulu çalışmaların bir çoğu, alan araştırmasına dayanmayan, literatür üzerinden yapılan değerlendirmelere dayanıyor; dolayısıyla kadına temas etmeden, kadınların sesine kulak vermeden yapılan çalışmaların sonuçları sloganlara dönüşüyor; tıpkı "Alevilikte kadın-erkek eşittir," sloganı gibi... Çalışmanın literatüre yapacağı katkı, "idealize edilen"le "yaşanan" arasındaki farkı aşikâr kılmasında; hakkında tartışma yürütülen kadınların yalnızca dinsel pratikler ekseninde değil, mirasın paylaşımından ev içi şiddete kadar pek çok konudaki yaşam deneyimlerini ortaya koymasındadır. Çalışmanın bir diğer ayırıcı özelliği ise kadınlar arasında yatay bir ilişki olarak kurgulanan "kızkardeşlik" ilişkisi yerine, Anşabacılıların dinsel inanç ve pratikleriyle ilişkili olarak kurulmuş kadınlararası hiyerarşiye odaklanmasıdır.

Çalışmanın hedeflerine ulaştığını söylemek mümkün olmakla birlikte, Alevilikte toplumsal cinsiyet konusunu esas alan bu araştırmanın ağırlıklı olarak kadınlarla yapılan görüşmelerle sınırlandırılması ve görüşülen erkeklerin bu konuyla ilgili düşünce, tutum ve davranışlarına yeterince yer verilmemesi bir eksiklik olarak kayda geçebilir. Bu konuyla ilgili daha sonra yapılacak çalışmaların erkeklerin dünyasına da nüfuz eden, Alevi erkeklerin kadınlık/erkeklik algılarını açığa çıkaran bir niteliğe sahip olması, bu alandaki eksikliklerin giderilmesine büyük katkı sağlayacaktır.

İlerleyen sayfalarda okuyacağınız bu çalışma, beş bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, sorunun tartışılmasında re-

ferans noktası olarak kullanılacak kavramlar, bir alt yapı oluşturması amacıyla ele alınıyor. Ayrıca Alevilikle ilgili yayınlarda görülen toplumsal cinsiyete yönelik yaklaşımlar belli bazı kaynaklar üzerinden değerlendiriliyor; kadın-erkek eşitliği iddiasını vurgulamak üzere Alevi literatüründe kullanılan önemli kadın figürlere ilişkin bilgilere yer veriliyor. İkinci Bölüm'de ise alan araştırmasına konu olan Anşabacılıların da dâhil olduğu Hubyar Sultan Ocağı ve bu ocak içinde yaşanan ayrışma, iç grup özelliğinin vurgulanması açısından önemli olan dedeli/babalı farklılaşması ve topluluğa adını veren Anşa Bacı ile Topulyurt köyünün genel özellikleri üzerine ilişkin bilgiler yer alıyor. Üçüncü Bölüm'de, topluluğun dinsel pratiklerinde cinsiyetlerarası asimetriyi görünür kılan unsurlar, dinî lider konumundaki "baba" ile eşi "bacı"nın hiyerarşideki yeri ve kadının sahip olduğu statünün kocasının statüsü tarafından belirlenen yönü söylem düzeyindeki kadın-erkek eşitliği iddiası açısından tartışılıyor. Yine bu bölümde, cinsiyetlerarası hiyerarşiye dayalı olarak yaşanan kadınlararası statü farklılaşması, "kızkardeşlik" ilişkisi üzerinden tartışılıyor. Cemde oturma düzeni, On İki Hizmet'in kadın ve erkekler arasındaki paylaşımı ve yaratılış anlatıları cinsiyete dayalı hiyerarşi açısından irdeleniyor. Dördüncü Bölüm'de, Alevi inancına göre şekillenen yaşam döngüsü, kadınlık durumu üzerinden ele alınıyor. Anşabacılılarda gelin olmanın evlenilen erkeğin statüsüne bağlı olarak değişen anlamı; kadının bekâreti, kaynana-gelin ilişkisi ve koca otoritesinin açımlanması; topluluğun kadınları mirastan yoksun bırakma kuralı ve kuralın cinsiyete dayalı asimetrik görünümü eşitlik söylemi üzerinden tartışılıyor. Beşinci Bölüm'de ise, 1970'li yıllarda köyden kente göç eden Anşabacılı kadınların metropol deneyimleri, göçle değişen gündelik yaşamları, kent yaşamının kadınların yaşamlarını ağırlaştıran ve kolaylaştıran yönleri aktarılıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE TARİHSEL BOYUT

Ataerkillik

"Erkek *iktidarı*" anlamına gelen ataerkillik, yaşına ya da akrabalık sistemi içindeki yüksek statüsüne bağlı olarak erkeğin ya da babanın iktidarı ile şekillenen bir sisteme göndermede bulunurken, günümüzde genel olarak toplumsal, kültürel ve ekonomik düzeyde erkek tahakkümünü[1] varsayan bir anlama sahiptir (Marshall, 1999: 47; Aydın, 2003b: 79).

Kadının erkek karşısında ikincilleştirilme süreci geçim biçimleriyle yakından ilişkilidir.[2] Antropolojik ve arkeolojik veriler ışığında kadının statüsünün üretim süreciyle ilişkisini tartışan Berktay (1996: 35-51) paleolitik, mezolitik ve neolitik dönemin bahçe tarımına dayalı ilk evrelerinde kadın-

1 Erkek tahakkümünün yaygın olan biçimi fiziksel ve cinsel şiddettir. Kadınlara yönelik cinsel tecavüz, koca dayağı, cinsel saldırı; ulus, sınıf, ırk ve din sınırlarını aşmıştır. Şiddetin şekilleri cinayet ya da cinsel tecavüz gibi genel, Hindistan'daki çeyiz ölümleri gibi kültüre özgü olabilir (Ramazanoğlu, 1998: 98; Kerestecioğlu, 2004).

2 Kadının statü kaybının simgesel karşılığı, Neolitik dönemde doruğa çıkan abartılı kadın cinselliğinin adı olan ".m"ın küfre dönüşmesiyle belirginleşir (Cıbıroğlu, 1998).

ların yiyeceğin önemli bir kısmını üretiyor olmasına karşın, hayvancılığın gelişmesiyle birlikte saban tarımına geçilmesinin, yiyecek üretiminde erkeğin rolünü artıran bir gelişme olduğuna işaret eder. Kadının yiyecek üretimindeki rolünün azalmasıyla birlikte statüsü de değer kaybetmiştir. Ayrıca, kadın ile erkek arasında kurulan asimetrik ilişkilerin kalıcı kılınmasında inanç sistemleri de etkin olmuştur. Böylece, saban tarımı ile üretimdeki etkinliklerini yitiren kadınların ikincilleştirilmelerine inanç sistemleri aracılığıyla meşruluk kazandırılmıştır. Atay (2012: 24-27) tarımın beşiği Ortadoğu'da saban tarımı aşamasında ortaya çıkan üç büyük tektanrılı dinin, insanlığın başlangıcının tarımsal yaşam biçimiyle ilişkilendirmesini ve erkeği kadın karşısında ayrıcalıklı kılarak, kadını erkeğe tâbi kılan ataerkil söyleme meşruluk kazandırmasını anlamlı bulur.

Kadının cinsel organının tarlaya, erkek menisinin ise tohuma benzetilmesiyle oluşturulan "toprak/tohum metaforu", erkeğin üremedeki rolünü tanrının yaratma gücünün dünyevi yansıması olarak kurgular. Tohum/toprak metaforu, Ana Tanrıça ve onun kadınla kurulan olumlu anlamının kadının üretim sürecindeki rolünün değişmesiyle birlikte "...yaşamın kaynağı, cömert ve bereketli toprak değil, erkeğin yarattığı canı içinde tutup büyüten bir taşıyıcıya" dönüşme sürecinin sembolik anlatımıdır.[3] Delaney (2009: 27-55), tohum-toprak metaforunu kullanarak babalığın - bu ister "Allah Baba" isterse insan olarak "erkek" olsun-, "birincil, yaratıcı, oluşturucu rol" olarak "vücuda getirmek" demek olduğunu belirtir. Tanrı'nın yaratıcı gücünü paylaşan erkeklerin egemenliğinin doğal ve varlığın düzenine uygun kabul edilmesini ataerkillikle ilişkilendirerek, ataerkilliğin "'baba' olarak erkeğin yüceltilmesi" olduğunun altını çizer.

---

3 Tohum ve toprak metaforunun çarpıcı bir biçimde irdelendiği çalışmalar için bkz. (Berktay, 1996; Delaney, 2009; Davidoff, 2009).

Daha çok tarıma dayalı köy topluluklarında yaşam bulan ataerkilliğin özelliklerinin kapitalistleşme süreciyle birlikte göreli olarak dönüştüğü bilinmekle birlikte, bir ideal tip olarak genel özellikleri şöyle sıralanabilir: Otorite, erkek soyuna dayalı geniş aile içerisindeki yaşlı erkeğin elindedir. Kadın ve erkek arasında cinsiyete dayalı iş bölümü vardır. Yaşa bağlı saygınlık ölçütüyle birlikte, kadın ve erkek arasında erkek lehine işleyen bir hiyerarşiden söz edilebilir. Kadının emeğine ve üretim kapasitesine evlenerek dâhil olduğu erkek soyu tarafından el konulur. (Kandiyoti, 1993: 368; Çağlayan, 2009: 38).

Ataerkil ilişkiler içinde kadınların erkekler karşısındaki ikincil konumları, miras paylaşım biçimlerinden de anlaşılır. Erkek soyuna dayalı olarak mülkiyetin babadan oğula aktarıldığı ataerkil ailede, baba/erkek otoritesi belirleyicidir (Berktay 1996: 24). Genellikle kadınların babalarının mirasından hak iddia edemedikleri ataerkil sistem içinde, erkeklerin mülkiyet üzerindeki denetimleri belirgindir. Sadece erkeklere miras hakkı tanıyan sistemler, çocukların hepsine miras hakkı tanıyan sistemlerden daha yaygındır. Ataerkilliğin hüküm sürdüğü ilişkilerde kadın çeyiz ya da başlık parası yoluyla mirastan mahrum bırakılır[4] (Kandiyoti, 1997: 121; Wolf, 2000: 122). Ancak Mernissi (2011a: 111) ataerkil otoritenin çöküşünü hazırlayan sürecin, kadın ve çocukların ev dışında çalışmak zorunda kaldıkları ortamlarla karşılaşmalarıyla başladığını belirtir. Geniş ailenin çekirdek aileye dönüşmesiyle baba otoritesine karşı bireysel eğilimler

---

4 Başlık parası, evlenerek "baba evi"nden "koca evi"ne giden kadının, toplumsal yaşamıyla birlikte işgücü üzerindeki denetim hakkının da "babadan kocaya" devrinin maddi karşılığıdır. Kadını metaya indirgeyen bu yaklaşımın toplumsal uygulamalarından birisi olarak başlık parası geleneği, kadının yasal haklarını da yok sayan bir içeriğe sahiptir. Çeyiz ise kadına yapılan bir ödeme olarak kabul edildiğinden, kadını mirastan yoksun bırakmanın bir gerekçesi olur.

güçlenir. Göç, babanın iktidarını bir formaliteye indirgeyen, otoritesini dönüşüme uğratan bir etki yaratır.

Ataerkil sistem içinde kadının yalnızca emeği değil; cinselliği, bedeni ve doğurganlığı da erkeğin denetimi altındadır. Kadının cinselliğinin denetim altına alınmasının bir yolu da aşırı sahiplenmenin ötesindeki dışlama süreçlerini içerir. "Dışlama", uzak durma, izole etme gibi çeşitli edimleri içeren uygulamalara verilebilecek en iyi örnek "âdet gören kadın"a ilişkindir. Âdet gören kadının toplumdan yalıtılıp yalıtılmaması, toprakta çalışıp çalışamaması, belirli yiyecekleri yiyip yiyememesi, kadının âdet görmesine yüklenen olumlu ya da olumsuz anlamlara bağlı olarak değişir. Âdetin verimlilikle ilişkilendirildiği toplumlarda kadınlar aybaşı/regl kulübelerinde bir araya gelerek bir tür toplumsallaşma süreci içinde yaşarlar. Âdetin kirlilik ve kötülükle birlikte düşünüldüğü topluluklarda ise kadın yıkanarak, tütsülenerek ya da boyanarak temizlenmek zorundadır (Emiroğlu, 2003b: 99). Kadının âdet görmesine ilişkin tarihsel ve kültürel farklılıklara bağlı olarak değişen farklı tutumlar varsa da, âdet görme genellikle "kirlilikle" özdeşleştirilmiştir.[5]

Ataerkillikte, kadın cinselliğinin toplumsal denetimi örtünme yoluyla da sağlanır. Kadının örtünmesi, "erkeğin erkekliğini, kadının kadınlığını" bilmesinin sınırlarını yansıtır. Kadının örtünmesi uygulaması Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta da bulunmakla birlikte, vurgu İslâmiyet'te daha belirgindir (Berktay, 1996: 84). Mernissi'ye göre (2011b: 37) kadının tecridi ve başörtüsü kullanımı, örtük olarak kadın cinselliğinin aktif olduğu anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu yaklaşıma paralel olarak, Müslüman feminist Kasım Amin, kadınların tecridi ve örtünme zorunluluğunun -kadınların cinsel dürtülerini daha iyi kontrol edebildikleri varsayımıy-

5 Âdet gören kadının kirlilik ve kötülükle özdeşleştirildiği topluluklar hakkında bkz. Douglas, 2007.

la-, aslında kadınları değil erkekleri korumaya yönelik olduğunu belirtir. Korkulan şey "fitne"dir. "Fitne" ise Arapçada "erkeklerin nefsine hâkim olmamasına neden olan güzel kadın"dır.

Kadın cinselliği üzerindeki toplumsal denetimin ahlâki boyutu ise "namus" kavramıyla ifade edilir. Delaney (2009: 59) namus kavramını tohum/toprak metaforuyla açıklayarak, kadınların korunmasının aslında "erkeğin tohumunu koruma motivasyonu"yla yakından ilişkisi olduğunu belirtir: "Bir erkeğin gücü ve otoritesi, kısaca bir erkek olarak değeri, hayat yaratma gücünden gelir. Ama namusu, çocuklarının kendi tohumundan olmasını güvence altına alma yeteneğine, bu da erkeğin 'kadınını' denetleme yeteneğine bağlıdır." Blank (2008: 76-79) babalığın bilinebilmesini sağladığı için, ataerkilliğin, mülkiyeti anlamak için anahtar bir kavram olduğunu belirtir. Babası belli olan çocukların dünyaya gelmesini sağlamanın yolu, kadına cinsel olarak ulaşabilme yetkisini tek bir erkeğe veren evlilik düzeninden geçer. Evlilik öncesi kadının bâkireliğinin önemi, kadının, çocuğunun babalığını güvence altına almasıyla yakından ilişkilidir. Kadının evlilik sonrasındaki tekeşliliği ise daha sonraki çocuklarının aynı baba soyundan olmasının teminatıdır.

Evliliğin, "babanın kızını, kendisinden sonra kızı üzerinde hak iddia edecek bir başka erkeğe 'vermesi'" olarak tanımlanması, kadının baba evinden koca evine bir nesne olarak aktarımının ifadesidir. Bu süreçte yaşanabilecek zamansız bir bekâret kaybı düzeni tehlikeye sokacaktır. Mutluer (2008: 28) kız/kadın ayrımının, kadın bedeninin sınırını ihlal edecek olan cinselliğin, resmî ya da dinî kurumlar tarafından onaylanmasıyla ortaya çıktığını belirtir. Berktay (1996: 81) ise mülkiyetin miras yoluyla babadan oğula geçmesini güvence altına alabilmek için kadın bedeni üzerindeki denetimin kadını bir nesneye dönüştürdüğünü, kadın be-

deni üzerindeki eril tahakkümün önce "baba", evlilikle birlikte "koca" tarafından kurulduğunu belirtir. Kadının cinsel saflığı, özellikle bekâreti ise önce babanın, sonra da kocanın malı olarak pazarlık konusu yapılabilen bir ekonomik değere dönüşmüştür. Devlet kurumlarının bekâret konusunda hâkim eğilimleri destekleyen yönü ise bekâret muayenesiyle karşımıza çıkar.[6]

Kadınlar ataerkil ilişkiler içinde evlilik yoluyla baba evinden koca evine geçiş yaparlar.[7] Kayınpeder hâkimiyetinin olduğu koca evinde, genç kadınlar üzerindeki egemenlik yalnızca evin erkekleri tarafından değil, yaşlı kadınlar ve özellikle kayınvalideleri tarafından kurulur. Bu sürecin kadının yaşamını ne ölçüde baskı altına alacağı ise yaptığı evliliğin akrabalık düzeyiyle ilgilidir. Abu-Ludhog evlilikte yaşanan gerilimin giderilmesi için atasoylu akrabalık sistemi içinde paralel kuzen evliliklerinin[8] tercih edildiğini, kadınların kocalarıyla aynı ata soyundan gelmelerinin bir tür ka-

6 "Himen" adı verilen kızlık zarının sağlam olup olmadığının, yani kadının saflığının bozulup bozulmadığının anlaşılması amacıyla yapılan bekâret muayenesinin kadın için travmatik yönünü, Türkiye'de hemşirelik eğitimi almaya aday olan kız öğrenciler örneği üzerinden ortaya koyan çalışma için bkz. Şimşek-Ratke, 2011.

7 Minibaş (2010: 211), kadının mekânla ilişkisi üzerinde odaklandığı makalesinde "baba evi"ni, kadının "koca evi"ne geçmeden önce itaatkâr, temiz, düzenli bir ev kadını ve geleceğin annesi olmaya hazırlandığı bir okul olarak tanımlar. Kadın için baba evinden koca evine geçiş aynı zamanda bir mekânsal değişikliktir: "Kadın için biçilen roller ve bu rol dağılımı doğrultusundaki görevler kadının mekândaki varoluş ilişkisinin de sınırlarını belirlemektedir. Genellikle kadın kendisini mekânın sahibi zanneder ama... aslında mekân sınırlı zamanlarda sınırlı özgürlüklerin yaşandığı bir alandır".

8 Tillion (2006), Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarında akraba evliliği, kan davası, namus cinayeti, kızların topraktan mahrum edilmesi ve başörtüsü kullanımı vb. özellikleri açıklamayı amaçlamıştır. Özellikle kuzen evlilikleri üzerinde duran Tillion "ideal evlilik" için birinci dereceden kuzenin, yani amcakızının tercih edildiğini vurgular. Endogaminin (içevlilik) yerleşik bir kural olarak uygulandığı bu coğrafyada, saygınlığı büyük olan ailelerde kuralların daha iyi korunduğunu belirtir. Bu ailelerde içevlilik "Soylu ırktan atın üstüne eşek çıkarmazlar," sözünde de ifadesini bulan bir ilkeye dayanır. En eski soyluluk, "karışmamış" olmak, yani akrabalar dışından kimseyle evlenmemiş olmaktır.

yırmaya yol açtığını ve kadınlar için bir güvence nedeni olduğunu belirtir (Kandiyoti, 1997: 120-121).

Ataerkil sistem içinde belirleyici olanın erkek tahakkümü olduğu kabul edilmekle birlikte, bu sistem kadınlar arası iktidar mücadelesinden ayrı düşünülemez. Ataerkil ilişkiler anne-oğul-gelin arasındaki ilişkilerle şekillenen karmaşık bir ilişkiler ağına sahiptir. Kayınvalidenin atasoylu bir ailede yaşadığı baskı ve denetim, zaman içinde kendi gelinleri[9] üzerinde uygulayacağı denetim ve otoriteyle yer değiştirir. Kadınların ataerkilliği içselleştirmesine neden olan bu döngüsel durum, (yaşlı kadınların genç kadınlar üzerinde kuracakları) iktidarı devralma beklentisidir. Erkeğe itaat eden kadının konumu, yaşlanmasıyla birlikte, "gelini tarafından kendisine itaat edilen kadın"a dönüşür. Kayınvalidenin geliniyle olan gerilimli ilişkisi, oğluyla gelini arasındaki romantik aşka dayanır. Gelin ise bu gerilimle baş edebilmenin türlü yollarını denemek zorundadır (Kandiyoti, 1997: 122). Dolayısıyla, kadın için erkek çocuk doğurmak aile içinde ayrıcalıklı bir konum sağlamakla birlikte, kadının bir otorite

---

9 Gelin olarak gittiği aile içinde maruz kaldığı kayınpeder, kaynana ve koca baskısı, genç kadınların "gelinlik" adı verilen bir yaşam biçimini sürdürmesini zorunlu kılar. Günümüzde "gelinlik etmek", farklı toplumsal kesimlerde farklı anlamlara karşılık gelse de, ataerkil zihniyet kalıpları içinde klasik anlamda "gelinlik etmek", aile içindeki genç kadına uygulanan baskı ve denetimin en görünür halidir. Gelin, aile büyüklerinin yanında çocuklarını, gereksinimlerini gidermek için bile kucağına alamaz. Bu yasak geline, kendi doğurduğu çocuklarına *sahip çıkmasının zamanının henüz gelmediğini hatırlatır.* Evin ağır işlerini yapmak zorunda olsa da, daima yemeği en son yiyecek kişidir. Üstelik aile üyeleriyle aynı sofrayı paylaşamaz. Cinselliğini gizlemesi beklenen gelin, kocasıyla aynı yatağı paylaştığını göstermemek üzere evin en son yatağına girecek, sabah da ilk uyanacak kişisidir. Gelinin, ailenin kayınpederi başta olmak üzere diğer erkeklerinin ve kendisinden büyük kadınlarının yanında konuşma yasağı vardır. Konuştuğu zaman ise yüksek sesle konuşamaz, diğerlerinin duyacağı biçimde kahkaha atamaz, çünkü kahkahanın gücü, klasik ataerkil aile içindeki gelinin maruz kaldığı iktidar biçimlerini ters yüz etmeye yetecektir. Ama kahkaha, iktidarı açık bir şiddete de dönüştürebilir: Dayak. Zira iktidarın gülme karşısında söyleyeceği söz yoktur. Gülme ile iktidar arasındaki ilişkiyi çözümleyen çalışma için bkz. Sanders, 2001.

unsuru olarak kabul edilmesi, ancak doğurduğu erkek çocuğun evlenmesiyle elde edilir. Annenin güvencesi olarak gördüğü oğluyla kurduğu beklentiye dayalı ilişki, genç erkeğin de eşinden beklentilerini belirleyen bir niteliğe sahiptir.[10]

Bütün bu tanım ve açıklamaların yanında, tarımsal ekonomiye dayalı ya da geçiş sürecindeki toplumlarda cinsiyetlerarası ilişkilere egemen olduğu düşünülen ataerkillik kavramı da çeşitli yönleriyle eleştirilir. Feminist literatürde ataerkilliğin zamansız ve her yere yayılmış bir egemenlik biçimi olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu yaklaşım çerçevesinde, ataerkil sistem evrensel ve tek bir sistem olarak varsayılırken, kadınların ikincilleştirilmelerinin niteliğindeki farklılıklar ise ataerkilliğin farklı ifadeleri ya da aşamaları olarak kabul edilir. Kavram, bu yönüyle soyut ve tek bir erkek egemenliği tahayyülüne dayandırıldığından, farklı toplumsal cinsiyet süreçlerinin iç işleyişlerini açıklamakta yetersiz kalır (Kandiyoti, 1997: 110-114).

Ataerkillik kavramına yöneltilen bir başka eleştiri, kavramın kadınlar üzerindeki erkek egemenliğine vurgu yapmasıyla birlikte, kadınların kadınlar üzerindeki iktidarını göz ardı etmesidir. Ayrıca ataerkil ilişkilerde kadınların pasif konumlanışına yapılan vurgunun yanıltıcı olduğuna dikkat çekilir. Yuval-Davis (2003: 28-29) "basit bir analitik araç" olarak gördüğü ataerkilliğin, belirli bir tarihsel dönem ya da coğrafi bölgeyle sınırlandırılmasıyla farklı toplumlarda çeşitli biçimlerde işleyen toplumsal ilişkiler arasında bir ayrımı olanaklı kıldığını, ancak bazı kadınların diğer kadınlar ve kimi erkekler üzerinde bir gücü olabileceği gerçeğine yer vermediğini belirtir. Kadınlar toplumsal cinsiyet ilişkilerinin belirlenmesi süreçlerine katılmayan, pasif alıcılar değillerdir. Aynı toplumda, belirli bir zaman diliminde, bazı ka-

---

10 Ataerkil ailede anne-oğul ilişkisinin ayrıntılarını ele alan çalışma için bkz. White, 1999.

dınlar diğerleriyle aynı ölçüde baskı altına alınamamış ya da boyun eğdirilememişlerdir. Ataerkillik kavramına yöneltilen eleştiriler, cinsiyetlerarası hiyerarşinin tanımlanmasında daha esnek ve kapsayıcı bir kavramsallaştırmayı zorunlu kılmıştır. Bu kavram temel olarak, kadının ikincilleştirilmesinin nedenlerine, biçimlerine ve ikincilleştirilme sürecinin dinamiklerine odaklanan "toplumsal cinsiyet" kavramıdır.

Toplumsal cinsiyet

Ataerkillik kavramının sanayi sonrası toplumlardaki erkek egemenliği biçimlerini anlaşılır kılmada yetersiz kaldığına yönelik eleştiriler ve bu kavramın yerine toplumsal yaşamın tümünü içerecek bir kavramsallaştırmanın gerekli olduğu tartışmaları, 1980'lerde yaygın olarak kullanılmaya başlayan toplumsal cinsiyet kavramını gündeme getirmiştir. Kavram, temelde "biyolojik cinsiyet farklılıklarına yüklenmiş, toplumsal, kültürel ve psikolojik inşalar" olarak tanımlanır. Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyet farkının yanında, cinsiyet hiyerarşisini de içererek merkezine iktidar ilişkilerini koyar. 1990'larla birlikte, toplumsal hiyerarşi içinde ırk, sınıf, din gibi pek çok farklılıkla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kesiştiği tartışılmaya başlanmıştır (Kandiyoti, 1997: 169; Şafak, 2003: 803-805). Bu tartışmalar, kadınların kendi aralarındaki farklılıkları gizleyen ve kadınlar arasında yatay bir ilişki öngören "kızkardeşlik" nosyonu yerine, ırk, din, sınıf vb. özelliklere bağlı olarak kadınlar arasında yaşanan güç ilişkilerine odaklanmıştır (Connell, 1998: 355). Bu tartışmaları başlatan Siyah ve Üçüncü Dünyalı feministlere lezbiyen ve işçi sınıfından kadınların katılımı, "ikinci dalga feminizm"in[11] Batılı, beyaz ve orta sınıf kadınlara daya-

---

11 Feminizmin Batı'daki tarihi açısından, 19. yüzyılda kadının oy kullanma hakkının erkeklerle eşit konuma gelmesini hedefleyen bir mücadeleyi içeren "bi-

lı kadın tanımının ve bu tanıma dâhil olan kadınların, tanımın dışında kalan kadınların kadınlık deneyimlerini göz ardı etmekle eleştirilmelerine neden olmuştur: "Farklı kadınlar, 'farklı' kadınlık koşullarında inşa edilirler, belirli koşullarda bazı kadınlar 'kadından' sayılırken kimileri sayılmaz." (Spelman'dan aktaran Bora, 2010: 41)

Bourdieu'nün ele aldığı biçimiyle modern toplumlarda ortaya çıkan eril tahakküm, iktidar karşısında boyun eğmenin bir biçimidir (Sancar, 2009: 189-194). Eril düzen, cinsel olanın ikili karşıtlıkları ile anlamlandırılan cinsel bir kozmoloji üretir. Toplumsal evrenin cinsiyetlendirilmiş anlamlarla yaratılmasına dayalı olan bu süreç, yukarı kalkma/üste çıkma ile ereksiyon arasında ortaya çıkan ilişki gibi, bedenin hareketine ve yer değiştirmesine ilişkin olarak cinsel anlamlar üretmeye başlar. Cinsel ya da diğer ayrımlar, eril/dişil karşıtlıklar üzerinden işlerliğe sokulur: Yukarı/aşağı, sağ/sol,[12] sert/yumuşak, dış (kamusal)/iç (özel). Bu anlamlar zamanla doğallaşarak, cinsiyete dayalı iş bölümüne dayanan toplumsal tahakküm biçimine dönüşür. Cinsiyetlenmiş insan bedeni ise diğer toplumsal olguların anlamlarını belirlemede anlam üretecek depolara dönüşür.

Toplumsal pratiğin cinsiyet ve cinsellikle yapılanan süreçleri üzerine odaklanan toplumsal cinsiyet, doğallaştırma[13]

---

rinci dalga feminizm" ile 1960'larla birlikte özgürlükçü-sol ikliminin de katkısıyla kadının hem cinsiyet hem de cinsellik anlamında kendi kaderini tayin hakkına dayanan bir mücadeleyi hedefleyen "ikinci dalga feminizm" ayrımı klasikleşmiştir (Atay, 2012: 20-21).

12 Hertz, Maorilerde sağ/sol düalizminde "sağ"ın erkek ve kutsallıkla, "sol"un ise kadın ve kutsal dışı olanla sembolize edildiğini belirtir. Sağ/sol sembolik eşitsizliğiyle ilgili ufuk açıcı çalışmalar için bkz. Bowie, 2000: 41-44; Atay, 2008.

13 "Doğallaştırma (naturalization) toplumsal kurumların, birer 'kültürel icat' olarak alınmayıp, doğal gereksinimler sonucunda ortaya çıktıkları inancıyla haklılaştırıldığı ve sorgulanmaksızın kabullerinin sağlandığı sürece verilen addır. Toplumsal yaşamın tüm alanları içerisinde doğallaştırmadan en çok nasibini alan cinsiyet ve cinselliktir. Cinsiyetin her daim ve her yerde aynı olduğuna inanılır. Çünkü o, 'kültürel' olmaktan ziyade 'doğal'dır. Oysa cinsellik için

yoluyla toplumsal ilişkilere meşruluk kazandırır. Bu açıdan cinsiyete dayalı iş bölümü önemli bir parametredir. Kadınların anneliğe ve çocuk bakımına endekslenen yaşamları, bu doğallaştırma eğilimiyle içselleştirilir (Connell, 1998: 321). Oysa neyin doğal olduğuna ve doğal farklılıkların nelerden oluştuğuna ilişkin kavrayışımız kültüreldir. Eickelman (1989), kadının erkek karşısında ikincilleştirilmesini ideolojik bir varsayım olarak görür. Kadının ikincilleştirilmesinin her iki cins açısından farklı anlamları vardır. Erkekler kadınlarla aralarındaki bağları anlamaya çalışırken, varsayılan "doğal farklılıklara" vurgu yaparlar. Erkekler, kadınların ikincilleştirilmelerini statülerini korumak amacıyla doğallaştırma eğilimindeyken, kadınlar ise bunu "doğal" bir olgudan ziyade toplumsal baskı gibi sosyal bir olgu olarak görme eğilimindedirler.

Etnografik çalışmanın yapıldığı Anşabacılı topluluğundaki cinsiyetlerarası ilişkileri çözümlemede gerek ataerkillik gerekse toplumsal cinsiyet kavramı önemli açılımlar sağlayacak kavramlardır. Kavrama yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak, ataerkil ilişkilerin Anşabacılı topluluğunda dinsel inanç ve pratiklerden gündelik yaşamın ince ayrıntılarına kadar belirleyici olduğu söylenebilir. Özellikle erkekler üzerinden kurulan soy zinciri vasıtasıyla, hem dinsel lider olarak "baba" hem de aile içindeki ilişkilerde belirleyici rol üstlenen biyolojik "baba", kadının dinsel ve toplumsal yaşamı üzerindeki iktidarı temsil eder. Topluluğun yaşamına içkin olan ataerkil ilişkiler, topluluk tarafından kimliğin bir parçası olarak vurgulanan cinsiyetlerarası "eşitlik" söylemini ters yüz eder. Ataerkillik, Anşabacılı topluluğunun yaşamına hâkim olan erkeğin kadın üzerindeki iktidarının açıklanmasında önem-

---

fiziksel ve biyolojik bir temel olmakla birlikte, bizim bunları isimlendirme, tanımlama, teşvik etme, bastırma ve biçimleme sürecimiz bütünüyle kültüreldir." (Brym'den aktaran Atay, 2012: 17)

li bir araçtır. Ancak bu kavram, topluluk içinde bazı kadınların diğer kadınlar üzerindeki gücünü çözümlemede yetersiz kalır. Bu noktada, toplumsal cinsiyet kavramı konuya farklı bir açılım sağlar. Kadınlar arasında yatay bir ilişki olarak kurgulanan "kız kardeşlik" nosyonunun topluluğun yaşamında kadınlar arası bir hiyerarşiye dönüşümü, toplumsal cinsiyet kavramının dinamikleriyle çözümlenebilir.

Etnisite

Alevilik, bu çalışmada etno-dinsel bir topluluk olarak kabul edilir, çünkü etnisite din, dil, soy gibi özelliklerin değişik zamanlarda bir araya gelerek oluşturduğu kültürel bir kimlik türü olarak "biz/onlar" ayrımına yol açan kültürel bir tasarım biçimidir. Etnik sınırların korunması, etnisitenin sürekliliğini sağlayan önemli bir unsurdur. Bu sınırları belirleyen kültürel özellikler her zaman değişime açıktır. Bir etnik topluluğun diğer topluluklarla arasındaki farklılıkların varlığı, etnik sınırların sürekliliğini sağlar (Barth, 2001: 9-41). Etnik gruplar ancak bu farklılıkları korudukları sürece varlıklarını devam ettirebilirler. Etnik grupların farklılığı ve sözü edilen sınırların varlığı insanların zihinlerinde ve topluluklara atfettikleri anlamlarda yatar (Cohen, 1999: 112).

Topluluğa bağlanma biçimi olarak etnik aidiyet ise "bir etnik grupla özdeşleşme ve kendini ona ait hissetme ve bu bağlantı nedeniyle diğer gruplardan ayrılma" anlamına gelir (Kottak, 2002: 62). Bu iki algılama biçiminde üzerinde durulması gereken nokta, farklılıkların doğallığına yapılan vurgudur (Heckmann, 1995: 82). Soya dayanan etniklik algısı, bu doğallığın içselleştirilmesinde önemli bir rol oynar. Etnik gruplardaki hayali soy bağları, onların varlık nedenlerini ortaya koyar. Geçmiş zaman kipiyle kurulan cümlelerde görüleceği gibi, '...den geldik' fikri ve duygusu, etnik gru-

bun kendisini tanımlamasında hareket noktasını oluşturur (Smith, 1994: 44). Aynı etnik grup içinde yer alan bireyler, içinde bulundukları etnik grubun değer yargılarına uyarak aidiyetlerini sürekklileştirebilirler; aksi halde dışlama ya da cezalandırma ile karşı karşıya kalabilirler.

Kottak (2002: 75-76) etnik toplulukların birbirlerine atfettikleri anlamların dışlama, aşağılama içermesi ve buna paralel politikalar üretilmesi halinde, etnik gruplar arası bir ayrımcılıktan söz edilebileceğini vurgular. Bir ayrımcılık türü olarak tutumsal ayrımcılık, etnik gruba karşı beslenen bir önyargıya dayalı olarak gelişebilir. Ayrımcılık, gündelik yaşamda söz konusu etnik grubun üyelerine yönelik küçük görme, hor görme şeklinde tezahür edebileceği gibi, bir kitlesel kıyıma yahut soykırıma da dönüşebilir. Kurumsal ayrımcılık ise etnik grup üyelerine eşit hak ve fırsatlar tanımayan politik uygulamaları ve kurumsal düzenlemeleri içerir.

Etnik bir topluluğun kimliğini edinme sürecine yönelik iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bu yaklaşımlardan ilki, kültürel kimliğin odak noktasına topluluğun ortak tarih ve ortak ata ile kurduğu bağı yerleştirir. Bu yaklaşımın temel aldığı kültür, "kendi içine kapalı, durağan, belli görüşler ve tutumlarla güçlü bir ilişkisi olan temsiller, inançlar veya değerler toplamı"dır. "Kültürelcilik" olarak da tanımlanan bu yaklaşıma göre (Bayart, 1999: 43) kültürel kimlik ortak geçmişimiz ve paylaşılan kültürel kodlarımızı içerir. İnsanlar arasındaki "birlik", kendi aralarındaki farklılıkları görünmez kılar.

Sembolik bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan tanıma göre kültür, bir anlamlandırma sistemi olarak (Williams, 1993: 228; Güvenç, 1984: 102) simgelerle örülmüş bir ağdır. Simgeler, fiziksel ve zihinsel birer gösterge olarak insanlara anlam yaratma olanağı sunan araçlardır. Ritüeller de simgeler gibi sınır işaretleridir ve grubun dışarıya karşı bir-

lik sağladığı özel durumları gösterirler. Simgelerin anlamlarının hem toplulukça paylaşılan kısmı hem de öznel kısmı, toplum içindeki bireyselliklerin üzerini örterek dışarıya karşı topluluğun birliğini sağlar. Bu özellik "biz" kategorisi için de geçerlidir (Bauman, 1998: 56). "Biz" kategorisi de grup içindeki farklılıkların üzerini örterek grubu dışarıya karşı uyumlu ve homojen bir birlik olarak sunar.

Etnik bir topluluğun kimlik edinme sürecine yönelik bir diğer yaklaşıma göre, kültürel kimlik benzerlikler yanında farklılıklara da vurgu yapar. Bu farklılıkları belirleyen, bir grubu diğerlerinden ayıran temel unsurlardan biri, içevlilik kuralıdır. İçevlilik kuralı gereği (Aydın, 2003a: 277) "grup üyelerinin farklı inanç gruplarından ya da farklı sayılan başka gruplardan evlenmelerinin yasak oluşu", biz/onlar dikotomisini şekillendiren bir unsur olarak önem kazanır.

Benzerlikler yanında farklılıkların da belirginleştiği bir kimlik algısında yer alan biz/onlar dikotomisi, hiyerarşik bir kavrayış sonucunda ortaya çıkar. "Biz" merkeze alınarak "onlar" ötekileştirilir; "yabancı" ise benzerlik ve farklılıklar temelinde oluşan kültürel sınırların karşı yakasındaki birey ya da gruplara göndermede bulunur. Yabancı, "farklılık alanını, korkularımızla kaygılarımızın yöneldiği nesneyi simgeler" (Rutherford, 1998: 8). Aynı kültürel sınırlar içinde dahi, farklılıklar kişiyi merkezden uzaklaştıran bir etmen olarak kabul edilir.

"Yabancı" kavramı, Alevi topluluklarda kültürel sınırların çizilmesinde sıklıkla başvurulan bir kavramdır. Yabancı, kendisini Alevi olarak tanımlayan bireylerin ötekileştirdiği insanları niteleyen, dışlayıcı tonu belirgin bir tanımlamadır. Yabancı, Alevi'nin ötekisidir. Özellikle Sünni bireyleri tanımlamak üzere kullanılan yabancı kavramı, etno-dinsel sınırların kurgulanmasında "dışarıda bırakılan topluluklar"ı ifade eder. Yabancı, bir Alevi topluluk olarak Anşabacılılar

tarafından da sıklıkla kullanılır. Ancak Anşabacılılar tarafından Sünniler için kullanılan yabancı kavramı, ötekileştirilen toplulukları tanımlamakta kullanılan tek kavram değildir. Anşabacılılar, Sıraç olmayan diğer Alevi topluluklar için dışlayıcı ve aşağılayıcı bir anlam yüklenmiş olan "alaca" nitelemesini kullanırlar. Alaca, etnik sınırlarını diğerlerinden daha iyi koruduklarını düşünen Anşabacılılar için "sırrı ifşa etmiş", dışarı açılmış, Sünnilerle kız alıp veren, etnik sınırlarını korumakta başarısız olduklarını düşündükleri diğer Alevi toplulukları tanımlamak üzere, ötekileştiren bir kavram olarak topluluğun gündelik konuşmalarında yer alır.

Etnik topluluğun tanımlanmasında, bireylerin kendilerini nasıl tanımladıkları meselesi etnik kimlik açısından büyük önem taşır (Andrews, 1992: 17). Anşabacılı topluluğu da, Alevi etno-dinselliği içinde yer alan ve kendilerini "Sıraç" olarak tanımlayan bir topluluktur. Bununla birlikte Anşabacılılar, Sıraçlar içinde ayrı bir alt kimliğe sahip, "babalı" bir topluluk olarak kabul edilirler. Anşabacılı topluluğunun alt kimliği, kendileriyle diğer Alevi topluluklar arasındaki farklara yaptıkları vurguya dayanır. Aleviler "alaca", diğer Sıraç toplulukları ise "dedeli" olarak adlandırılır. Anşabacılı topluluğunun temelde Alevi bir topluluk olarak tanımlanması, Alevilik ve geçirdiği tarihsel sürecin irdelenmesini zorunlu kılar.

Alevilik

Günümüzde Alevilik[14] olarak adlandırılan senkretik yapının tarihsel geçmişi, 1200'lü yıllarda yaşamış olan Hacı Bektaş Veli'ye dek uzanır. Etno-dinsel bir topluluğun adı ola-

---

14 Gölpınarlı'ya göre (1977: 19) "Ali'ye mensup anlamına gelen bu söz, hem Hz. Ali soyundan gelen anlamına gelir, hem de Hz. Ali taraftarı olan, onun yolundan giden" anlamında kullanılır. Arapça ve Farsçada ise 1. Hz. Ali soyundan

rak bilinen Alevilik, 13. yüzyıla kadar giden tarihsel süreçte Bektaşilik, Kızılbaşlık ve 19. yüzyıldan sonra Alevilik olarak bilinen heterodoks inanç biçimini ifade eder (Ocak, 2009a: 14-22). Bu bölümde Anşabacılılar için bir üst kimlik olan Aleviliğin dinsel kökenleri, tarihsel seyri ve Alevi dinselliğinin belirleyici unsurları ele alınacaktır.

Aleviliğin dinsel kökenleri

Heterodoksi ve senkretizm kavramları, Aleviliğin tarihsel süreç içindeki konumunun ve inanç özelliklerinin anlaşılabilmesinde kilit önemdedir. Senkretizm, antropolojide "kültürleşme" kavramıyla açıklayabileceğimiz bir olgudur. Kültürleşme, iki ya da daha çok sayıda kültürün göç, savaş, komşuluk, ticaret gibi toplumsal, siyasal ve ekonomik nedenlerle karşılaşmaları sonucu, sahip oldukları kültürel öğelerin değiş tokuşu yoluyla yeni bir kültürel bileşime ulaşmalarıdır. Kültürleşme sürecinde kültürel değişime yol açan kültürel öğenin kökeni ise tartışmalı hale dönüşebilir (Aydın, 2003d: 537). Bu eksende ortaya çıkan "senkretizm", yani dinsel bağdaştırmacılık, kültürler arası temasa bağlı olarak dinsel inançların, ritüellerin, yorumların kültürleşme yoluyla bir dinî öğretiden diğerine aktarımıdır. Atay (2004: 109-110) dinsel senkretizmin oluş biçimini şöyle açıklıyor:

> "Dinsel senkretizm olgusunun tezahürü başlı başına yeni biçimlenmiş bir din ya da kült şeklinde olabileceği gibi, mevcut dinsel geleneklere eklemlenmiş yenilikler şeklinde de olabilir... Tabii ki her yeni din kendisinden önceki

gelenler. 2. Hz. Ali yanlısı olmak; Osmanlıcada 1. Hz. Ali'ye intisabı olan kimse. 2. Kızılbaş anlamına gelir (Savaşçı, 2004: 19). Melikoff'a göre (1994: 33) ise Alevilerin tarihteki adı "Kızılbaş"tır. Kızılbaşlar, Şah İsmail tarafları Türkmen boylarıdır. Celali İsyanlarından sonra "dinsiz, asi" anlamında kullanılan Kızılbaş kavramına yüklenen küçültücü/aşağılayıcı anlamlar nedeniyle, Alevi sözcüğü Kızılbaş yerine kullanılmaya başlanmıştır.

> inançlardan, pratiklerden ve efsanelerden pek çok unsuru bünyesinde barındırır. Bu açıdan ele alındığında tüm dinlerin senkretik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır."

Ortodoksinin karşıtı bir anlama sahip olan heterodoksi ise içerme ve dışlama ilişkileri ile açıklanabilecek bir kategorik ayrıma işaret eder. "Ortodoksi" terimi kurumsallaşmış bir dinde resmî yoruma uygun "doğru" ve "sağlam" inanca göndermede bulunurken, "heterodoksi" dinin resmî yorumundan ayrılan inanç biçimlerini anlatmak üzere kullanılan bir kavramdır. "Heterodoksluk, Osmanlıcada 'ehl-i bidat' terimiyle Muhammed'in ve Kuran'ın belirlediği kurallara yenilik getiren akımlar için ve ehl-i sünnet karşıtı olarak kullanılır. Bazen 'kabul edilmiş' mezheplerden olmamak gibi daha geniş anlamlar da kazanır." (Çamuroğlu, 1992: 123)

Heterodoks zümrelerin merkezî yönetimler tarafından ötekileştirilen topluluklar oldukları biliniyor. İslâm tarihinde heterodoks zümreler için kullanılan *zındık* ve *mülhid* kavramlarıyla ilgili tartışmalar, bu kavramların İslâm toplumları içinde İran kökenli dinî akımları belirtmek için, küçültücü anlamlar yüklenerek kullanıldığını gösteriyor. Bu kavramlar, görünüşte Müslüman olmalarına karşın asıl dinlerini koruyan ve baskılar nedeniyle kimliklerini gizleyenler, her türden "sapkın" inanca sahip olanlar ve hatta bunların dışında kalan derviş hayatı yaşayanları anlatmak üzere kullanılıyor. Lewis'e göre *zındık* ve *mülhid* kavramları, "Sünnilik dışı her türlü şüpheli inancı, materyalizmi, ateizmi, agnostisizmi ve eninde sonunda, devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikri ve dinî eğilimi" gösteren kavramlardır. Ayrıca Osmanlı merkezî yönetimi, Kızılbaşlara yönelik olarak, Sünni İslâm'ın dışında durdukları için *zındık* ve *mülhid* nitelemeleriyle birlikte *rafızi* nitelemesini de kullanmıştır (Ocak, 1998: 14-15; Ocak, 2009b: 50).

Alevilik, İslâm dairesinde olmakla birlikte, göç ve savaş gibi toplumsal olaylar sonucunda karşılaştığı çeşitli din ve öğretilerin inanç, ritüel ve yorumlarından etkilenerek senkretik bir yapıya ulaşmıştır. Aleviliğin senkretik yapısı, İslâmiyet öncesi dinlerden Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kimi özelliklerini de içermesiyle oluşmuştur. Tektanrılı dinlerin kabul etmediği, Budizm'in ise temel inanç özelliklerinden biri sayılan tenasüh (*reincarnation* – [reenkarnasyon]) inancı, insanın öldükten sonra ruhunun başka bir insana, hayvana, bitkiye ya da cansız bir varlığa göç edeceği fikrine dayanır. Tanrının insani özelliklerle tasvir edilmesinden (*antropomorphism*) farklı olarak Allah'ın insan bedenine girmesi inancı olan hulûl [*incarnation*, enkarnasyon], Budizm ve Zerdüştlük inançlarının izlerini taşır. Şamanizm ve Budizmde görülen don değiştirme (*metamorphose*,[metamorfoz, dönüşüm]), insanın kutsal bir güç tarafından ödül ya da ceza olarak dış görüntüsünün değiştirilerek hayvan, bitki ya da cansız bir nesneye dönüşmesidir. Bu şekil değiştirme kalıcı değil, geçici bir özelliğe sahiptir (Ocak, 1983).

Şamanizm[15] öncesi Türk inançlarının belirleyici unsurlarından olan ata kültü, Aleviliğe damgasını vurmuş inanışlardan birisidir. Ata, "bireyin ya da bir grup insanın, soyundan geldiğine inandığı, çoğunlukla mitolojik kişiler"dir (Emi-

---

15 Dressler (2009: 89-90), Alevilikte Şamanizmi senkretik bir öğe olarak kabul eden Fuad Köprülü'nün Türk edebiyatı incelemelerinden yola çıkarak milliyetçi bir motivasyonla Alevilikte Şamanist etkileri vurgulu biçimde dile getirmesinin, aslında Aleviliği İslâm içinde ötekileştiren yaklaşımlara zemin hazırladığını savunuyor: "... [Köprülü] ozanların, Bektaşilerin, Kızılbaşların ve bir sürü başka grupların Şaman kalıntılar taşıdıklarını öne sürdü. Bundan dolayı genelde çoğunluk tarafından şüpheyle karşılanan bu gruplara toplum ve bilimin saygısı arttı." Ancak bu yaklaşım aynı zamanda reformist İslâmcılar'ın Bektaşi ve Alevileri doğru yoldan sapmış unsurlar olarak kabul etmelerine neden oldu: "Şamanizm kuramı, Bektaşi, Kızılbaş-Alevileri Türk milletinin bir parçası haline getirmekle beraber onları aynı zamanda İslâm'ın ötekileri olarak gösterdi."

roğlu, 2003a: 80). Alevilikteki soya dayalı ocak sisteminin atalar kültüyle yakından ilişkili olduğu biliniyor. Bununla birlikte, özellikle Zerdüştlük, Mazdekizm ve Şamanizmin temel unsurlarından olan ateş kültü atalar kültüyle birleşerek soya dayalı ocak sisteminin oluşumuna zemin hazırlamıştır (Ocak, 1983).

Alevilikteki cem ritüelinde kadın ve erkeğin bir arada bulunmasının, Şamanizmde bulunan kadın ve erkeğin dinsel ayinlere birlikte katılması uygulamasıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Şamanist ayinlerde kadın ve erkeğin aynı mekânda toplanarak konum ve yaşlarına göre şekil alan bir daire biçiminde oturmaları, yaptıkları ayinde topluca içilen bir içkinin olması, oluşturulan halkanın ortasında şamanın bazen tek başına bazen de kadın ve erkeklerle birlikte dans etmesi bu ayinlerle cem ritüeli arasındaki benzerliklere örnek olarak verilebilir. Cem ritüelinde halka biçiminde oturulması, halkanın ortasında yapılan semah, ritüel sırasında "Engür Şerbeti"ni imlemek üzere dağıtılan "dolu" (şarap) ve nihayetinde kadın ve erkeğin bir aradalığı bu benzetmenin göstergeleridir. *Vilâyet-nâme*'ye göre, Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya güvercin donuyla gelirken Erenler Meclisi'nde kadın ve erkekler bir arada bulunuyordu. Maniheizmde de gece yapılan ayinlerde kadın ve erkeğin bir arada bulunduğu belirtilir. Kadın ve erkek ayrımı gözetmeksizin bir arada yapılan dinsel ritüeller, Yesevî ve Vefaî tarikatlarınca da benimsenmiştir (Ocak, 1983: 125-129).

Hurufi etkiler de Aleviliğin şekillenmesinde oldukça belirgindir. 14. yüzyılın ikinci yarısında İran'da ortaya çıkan ve 15.-16. yüzyıllarda Anadolu'da etkisini gösteren, ses, harf ve rakamlara yüklenen anlamların büyük önem taşıdığı Hurufilik,[16] ulûhiyet (Tanrısallık) ve mehdilik inancıy-

16 Kurucusu olarak kabul edilen Şihâbüd'd-Din Fazlullah Neimi, Hurufiliği 1386'da İran'da kurdu; bu akım daha sonra Azerbaycan, Anadolu, Suriye ve

la bağlantılıdır. Allah'ın insan bedenine hulûl[17] (*incarnation*) etmesi inancının güçlü olduğu Hurûfiliğin Alevilik üzerindeki etkilerinin bir sonucu olarak, ceme katılan kişilerin tensel özelliklerinden arınıp "can" olarak ceme katıldıklarına inanılır. Dolayısıyla cemde "can" vardır; ceme katılanların cinsiyetlerinin bir önemi yoktur.

Aleviliğin tarihsel seyri

Günümüz Aleviliğinin biçimlenmesinde etkili olan akımların[18] anlaşılması, Aleviliğin senkretik yapısının çözümlenmesinde oldukça önemlidir. Bununla birlikte, "Bektaşilik", "Kızılbaşlık" ve "Alevilik" kavramlarının tarihsel süreç içindeki gelişimini görmek de günümüz Aleviliğinin çözümlenmesinde yol gösterici olacaktır.

Bektaşiliğe adını veren Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da yaşamış, tarihi ve mitolojik özellikleri iç içe geçmiş heterodoks bir Türk sufîsidir. Hacı Bektaş Veli Anadolu'da Vefaî tarikatı içinde yer almasına karşın, 1240 yılında Anadolu'da başlayan Selçuklu karşıtı Babaî isyanına katılmamış; isyan sonrasında Suluca Karahöyük'e gelerek burada ömrünün sonuna kadar sürecek olan münzevi bir yaşam biçimini benimsemiştir. Anadolu'nun Müslümanlaştırılmasında etkili olan

---

Orta Asya'ya yayıldı. Nüfuz ettiği coğrafyalarda taraftarları ağır biçimde cezalandırıldı. Cemlerde, inancı uğruna başını kestirmeyi göze alan Fazlullah'ı simgelemek üzere "Dâr-ı Fazlullah" ve derisi yüzülerek öldürülen Nesimi'ye atfen "Dâr-ı Nesimi" duruşları vardır (Bayat, 2004).

17 "Hulûl", "Tanrı'nın insan bedeninde zuhur etmesi" (Ocak, 2009a: 18); "Tanrı'nın insan bedeninde görünüş alanına çıkması" (Korkmaz, 2005: 326) olarak tanımlanır.

18 13. yüzyılda Anadolu, Irak ve Horasan tasavvuf akımlarının ve tarikatlarının bir arada bulunduğu bir bölge olarak kabul edilir. Bu yüzyılda Kalenderîlik ve buna bağlı olan Vefâilik, Haydarîlik ve Yesevîlik gibi heterodoks tarikatlar İran üzerinden Anadolu'ya kayarak yaşam alanı bulmuştur. Karamustafa'nın "derviş dindarlığı" olarak tanımladığı bu grupların yaşam biçimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, 1992; Karamustafa, 2012.

Hacı Bektaş Veli, Babaî isyanı sonrasında yerleştiği Suluca Karahöyük ve çevresindeki Hıristiyanların ve Anadolu'ya gelen Moğolların İslâm'ı kabul etmelerinde etkili olmuştur. Bektaşilik, bir tarikat olarak Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra 16. yüzyılda, Balım Sultan tarafından sistemleştirilmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin yaşamının mitolojik yönü, Alevilik içinde ağırlıklı olarak öne çıkar. On İki İmam'dan İmam Kazım Musa'nın soyundan geldiğine inanılan Hacı Bektaş Veli'nin seyyid olduğu (peygamber soyundan geldiği) kabul edilir. Hacı Bektaş Veli, Lokman Perende'nin ve daha sonra Ahmet Yesevi'nin yanında eğitim görmüş; gösterdiği kerametler sonucunda Ahmet Yesevi tarafından Anadolu'yu irşad etmek için gönderilmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin geride bıraktığı kült, Anadolu'da -başta Abdal Musa olmak üzere- öğrencilerinin zaviyeleri aracılığıyla yaygınlaştırılmıştır (Ocak, 1996: 155-166).

Kızılbaşlık ise 16. yüzyılda İran ile Osmanlı İmparatorluğu arasında yaşanan siyasi bir çatışmanın ürünü olarak değerlendirilebilir. Osmanlı yönetiminin heterodoks zümreler üzerindeki baskısına karşılık Safevî hükümdarı Şah İsmail'in bu gruplarla yakınlaşması, bu kavramın ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. "Kızılbaş" kavramı "terk eden, ayrılan" anlamındaki "*rafizî*" kavramıyla birlikte kullanılmıştır. *Rafızî*, özellikle Ortodoks İslâm anlayışının dışında kalan, yani "sapkın" anlamıyla merkezî otoritenin karşısında konumlanan grupları içeren bir kavramdır.[19] Kızılbaş kavramına da süreç içinde benzer dışlayıcı anlamlar yüklenmiştir.

Kızılbaş kavramı zamanla Osmanlı yönetimi tarafından yaşam tarzlarını değiştirmeye zorlanan heterodoks inanç gruplarının, Şiî Safevî devletiyle yakınlaşarak İran'a göç eden Türk ve Kürt boylarının adı olmuştur. Kızılbaşlık, Os-

---

19 Yavuz Sultan Selim döneminde Kızılbaşlar için verilmiş fetvaların bir örneği için bkz. Coşkun, 1995: 85.

manlı yönetimi tarafından "yoldan sapmış" olanı imlemekle birlikte, muhalif bir kimliğin de taşıyıcısı olmuştur (Ocak, 2009a: 16). Mélikoff (1994: 33) "Kızılbaş" sözcüğünün Alevilerin tarihteki adı olduğunu belirtir. Tarihsel süreç içinde sözcüğün içerdiği aşağılayıcı anlamlardan dolayı, "Alevi" sözcüğü "Kızılbaş"ın yerine kullanılır olmuştur.

"Alevilik" ise 19. yüzyıldan sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra yaşanan halifelik çekişmesine bağlı olarak Hz. Ali taraftarlarına atfen kullanılan Alevilik kavramı, günümüzde Hz. Ali ile Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma'nın[20] evliliğinden doğan Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve On İki İmam'ın soyundan geldiğine inananları belirtmek için kullanılıyor. Bu kavram içinde, Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere "şerif", Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere "seyyid" denir (Ocak, 2009a: 19-22). Alevilikte mühim bir statüye işaret eden "dede" soylarının ise "Hz. Muhammed'in Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan ailesi" olarak tanımlanan (Korkmaz, 2005: 217) Ehl-i Beyt[21] soyundan geldiğine inanılır. Bir sonraki bölümde değerlendireceğimiz "dedelik" kurumu, bu açıdan önemlidir.

Mélikoff (1999: 9) "Kızılbaş" sözcüğüne yüklenen aşağılayıcı anlamların "Alevi" sözcüğüne de yüklendiğini belirtir. Ancak Ocak (2009a: 22) Alevi sözcüğünün Hz. Ali'ye referans vermesi hasebiyle, gerek siyasi gerekse tasavvuf açısından daha saygı uyandıran bir sözcük olduğunu vurgular.

Günümüzde Bektaşilik ile Alevilik birbirinin yerine kullanılan kavramlar olsa da, bu ikisinin tamamen aynı inanç,

---

20 Alevilikte "Fatma Ana" olarak da adlandırılan Hz. Fatma'nın kadınların ev işlerinde bereket, uğur ve çabukluğun simgesi; hastalıklarda ve doğumlarda yardımcı kişi; karı-koca ilişkilerinde iyi geçinmenin, birbirine yardımcı olmanın, tutumluluğun bir örneği olduğuna inanılır (Üçer, 1976: 148).

21 Ehl-i Beyt ve kutsal kitaplarda "Beşlerin" anlamları üzerine bkz. Dierl, 1991; Mullaoğlu, 1999.

kültür ve pratikleri içermedikleri söylenebilir (Gölpınarlı, 1977; Mélikoff, 1994; Çamuroğlu, 2008). Bektaşilik, tekke kültürü çevresinde şekillenen bir tarikat olarak kentlerde varlık gösterirken, Alevilik köyle ilişkilendirilir. Fuad Köprülü (1966) Bektaşiliği Alevilikten ayırmak için, Aleviliği "köy Bektaşiliği" olarak tanımlamıştır. Ancak Çamuroğlu (2008: 100) Aleviliğin heterodoks yapısına dikkat çekerek, Aleviliğin şekillenmesinde etkili olan inanç akımlarından Şamanlığın göçebe kültürüyle, Hurufiliğin ise kent ortamıyla alakalı olduğunu; Kalenderiliğin ise hem kent hem de köye yerleşmemeyi savunan yönlerinin bulunduğunu işaret eder ve Aleviliği köyle ilişkilendiren yaklaşımları eleştirir. Bunlardan başka, evlilik Bektaşiliğin babagân kolu için bir zorunluluk değilken, Alevilerde Yol'a katılmanın belirleyici bir unsurudur. Bu farklılık, Alevilikte önemli bir kurum olan musahipliğin Bektaşilikte uygulanmamasının bir nedenidir.

Alevi dinselliğinin belirleyici unsurları: Dede, dedelik ve ocak

Anadolu'da 13. yüzyılda dinî liderleri belirtmek üzere kullanılan "ata, baba, ahi, abdal" gibi sözcüklerle aynı anlama gelen "dede", Hz. Hüseyin'in (yani seyyidlerin) soyundan geldiğine inanılan dinî liderlere verilen addır (Yıldız, 2004: 321). Alevilikte dede "...mürşitlik aşamasına gelmiş, babagân kolunda 'baba', Çelebiyan kolunda 'çelebi' adıyla anılan ve cemdeki 'On İki Hizmet' sıralamasında ilk sırada gösterilen cemi yönetme hizmetinin sahibi durumunda bulunan dinî-ruhanî önder"dir[22] (Korkmaz, 2005: 189). Dedelik soy

---

22 Yalçınkaya (1996: 93), soya bağlı bir statü olduğu için dedeliğin mürşitlikle doğrudan bir ilişkisinin olmadığını; dedelerin mürşitlik, pirlik ya da rehberlik gibi bir makamda da bulunabileceklerini belirtir. Ayrıca dedenin ruhanî alandan çok dünya ile ilişkili olduğunu belirtir: "...[dedenin] adil,bilgili, kâmil,

zincirini takip eden bir statü olduğu için dede, o soyun Yol'a gönül vermiş, bilgi birikimi olan ve Alevi ahlâk kurallarına göre bir yaşam süren erkek üyeleri arasından öne çıkan kişisidir. Soyun bütün erkek üyelerinin dedelik yapma zorunluluğu yoktur. Kendiliğinden gelişen bir süreç içinde, dedelik yapmaya istekli olan kişinin toplulukça benimsenmesi bu açıdan önemlidir. Soyun dedelik yapmayan üyeleri de, tıpkı dede gibi kutsallıkla donatılmıştır, çünkü kutsallık kişiden çok soyla ilişkilidir. Kutsal kabul edilen soydan gelen dedelere "ocakzâde" denir. Dedelerin cemde ve toplumsal yaşamın diğer alanlarında üstlendikleri liderlik vasfı, bazı kişisel özellikler de gerektirir. Dinî bilgi açısından donanımlı olmak, Alevi inancının gereklerini yerine getirirken kendi yaşamıyla topluluğa örnek olabilmek, gelişkin bir adalet duygusuna sahip olmak, topluluk içindeki dayanışmayı güçlendiren karizmatik liderlik unsurlarını taşımak, dedenin kutsal kabul edilen bir soydan gelmesinin yanı sıra sahip olması gereken diğer özellikleridir (Yalçınkaya, 1996: 93; Shankland, 1999a: 25; Clarke, 2002: 130; Shankland, 2003: 79).

Dedenin eşine "ana" denir. Cem sırasında ananın aktif bir rolü yoktur. Ananın asıl sorumluluğu, diğer kadınların sorunlarıyla ilgilenmek, sorunların dedeye iletilmesinde aracı olmaktır. Kutsal soydan geldiklerine inanıldığı için, dede gibi ana ve kızları da topluluk içinde ayrıcalıklı bir statüye sahiptir (Shankland, 2003: 97).

Alevilikte yaygın olan içevlilik kuralı, dede ailelerinin sahip olduğuna inanılan kutsal soyun saflığını korumak amacıyla daha da daraltılarak dede soyunun kendi içinde yapabilecekleri evliliklerle sınırlandırılmıştır. Bu kuralın bir gereği olarak dedeler dede soylularla, talipler ise taliplerle ev-

---

doğru, erdemli, gözü gönlü tok, kapısı ve sofrasının açık olması gerekir. Çünkü dede (Rehber olarak) yol açar, (Mürşit olarak) talipleri irşad eder, bilmediğini öğretir, (Pir olarak) aydınlatır."

lenmeye eğilimlidir (Clarke, 2002: 137). *Buyruk*'ta geçen "... talip ve Yol mürşidindir. Mürşid cihanda serseri gezemez. Ahreti harap edemez. Mayayı, Muhammed-Ali'den konulan damızlık ve sikkeyi bozamaz," (Bozkurt, 2009: 28) cümleleri, Alevilikteki dede-talip hiyerarşisine meşruluk kazandırır. Kutsal soyun erkekler aracılığıyla aktarımına dayanan topluluk içi dinsel hiyerarşinin toplumsal ilişkileri belirleyen yönü, cinsiyetçi bir eğilimin işareti olarak değerlendirilebilir.

Soyları Ehl-i Beyt'e dayanmayan Aleviler, yani "talipler", dede otoritesine[23] tâbidirler. "Talip" (*talib-ul-'ilm*) "bilgi isteyen" anlamına gelir (Clarke, 2002: 131) ve talipler dedenin manevi evladı olarak kabul edilirler (Yıldız, 2004: 332). Talip, tarikata, Yol'a girmek isteyen ve bu amaçla ikrar ayinine alınan kişidir (Korkmaz, 2005: 647). *Buyruk*'ta da "sofu" ya da "mümin" olarak adlandırılan talip, "mürebbi ve musahibine ikrar veren, Yol'u, erkânı kabul eden, hakikate girip bir dilden öten" olarak betimlenmiştir (Bozkurt, 2009: 59). Talip olmak, Yol'a ve dedeye karşı bir bağlılık ve saygı ilişkisi içinde olmak anlamına gelir (Shankland, 1999a: 26). İstisnalar hariç olmak kaydıyla dedeler, kendilerine bağlı talipler dışında bir nüfuz alanı oluşturamazlar. Dede ile talip arasındaki ilişkinin hiyerarşik yönü *Buyruk*'ta açıkça ifade edilir:

---

23 Otorite, güçlü birine karşı duyulan korkuya dayalı bir deneyim olarak "acı çektirme" pratiğine sahiptir. Bir cezalandırma edimi olarak acı çektirme, yalnızca bedensel olarak maddî bir temele sahip değildir; "Bana itaat etmezsen seni kovarım," (Sennett, 1992: 101) cümlesiyle somutlanabilecek bir "dışlama"yı da içerir. Grubun tam anlamıyla bir dışlama söz konusu olamayacaksa, bu kez otorite "utanma duygusu" yaratarak itaati zorunlu kılar. Alevilikteki düşkünlük uygulaması bu açıdan önemlidir. İtaat edenler için otoriteye duyulan korku ve saygı iç içedir. Korku ve saygının bir arada olduğu bir duygu durumunu ifade eden "huşu" (Sennett, 1992: 160) sözcüğü, itaat edenlerin içinde bulunduğu duyguyu gözler önüne serer. Dedenin otoritesinin belirleyici olduğu dede-talip ilişkisi, özellikle cemlerde dedeye ve temsil ettiği soya karşı duyulan korku ve saygı sarmalıyla şekillenen huşu durumunu görünür kılar.

"...talip ve Yol[24] mürşidindir. Mürşid sözünü hak bilmeyen inançsızdır. Sofular[25] mürşid ve mürebbiye[26] bağlıdır. Ve de sofular mürşidine ve mürebbisine nikâhlı gibidir." (Bozkurt, 2009: 38-39)

Dede, talibin yaşamında dinsel ve toplumsal otorite olarak yaptığı hizmetin karşılığını, manevi olarak kendisine tâbi olan talipler tarafından otorite olarak kabul edilmede ve korkuyla sarmalanmış saygıda, maddi olarak ise "hakkullah"[27] olarak verilen para ya da farklı maddi kazançlarda bulur. Ancak dedelerin geçim kaynağı yalnızca hakkullah değildir. Dedeler, topluluğun diğer üyeleri gibi kendi geçimlerini sağlamak zorundadırlar.

Dede, talip için hem kutsal hem de dünyevi yaşamın çeşitli yönleri arasındaki bağı kurandır. Cemde liderlik statüsünde olan dede, aynı zamanda hakem, arabulucu ya da dinî bir

24 "Yol", tarikat anlamına gelir. "Tarikat" ise "Dört kapı öğretisine göre, insan-ı kâmil aşamaları sıralamasında ikinci sırada yer alan ve zahitlerle özdeşleştirilen; Bektaşiliğin kurallarını, ilkelerini ve törenlerini öğrenme. Hak yolunu bulma evresi" (Korkmaz, 2005: 665) olarak tanımlanır. *Buyruk*'ta ise *Yol* "...süzülüp gelmiş olgun sohbettir. Muhammed-Ali'den kalmıştır." (Bozkurt, 2009: 39) Dört kapı ise *Şeriat, Tarikat, Marifet* ve *Hakikat*'tir. Kapıların anlamlarını Yalçınkaya (1996: 101-102) şöyle özetler: "Şeriat, tarihsel ve toplumsal koşulların bilgi ve ahlâkını edinmek, Tarikat toplumsal katılıma uygun bir biçimde, içinde bulunulan topluluğun normlarına uymak, Marifet bilgisizlikten, çiğlikten, hamlıktan kurtulmak ve Hakikat *Hakk*'ı, Hakk'ta kendi özünü bulma, dolayısıyla kendini bilme anlamına gelmektedir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt 2009: 169.

25 Alevilikte "sofu", "dinin buyruklarına, yasak ve gereklerine uymakta aşırı titiz davranan Sünni kimse" (Korkmaz, 2005: 602) olarak tanımlanmakla birlikte, burada sözü edilen sofu, Alevi dinselliğini en ince ayrıntılarına kadar yaşayan, kendisini Yol'a adamış erkek talipleri ifade eder. *Buyruk*'ta (Bozkurt, 2009: 45-54) sofunun özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm yer alır.

26 Mürebbi: Tarikata girecek kimseyi eğiten kişidir (Bozkurt, 2009: 39).

27 Dedenin dinsel hizmetinin bir karşılığı olarak taliplerin dedeye verdiği hakkullah, bazı Alevi çevreler tarafından eleştirilir. Bu eleştirel değerlendirmenin çarpıcı bir örneği Ümit Kaftancıoğlu'nun *Hakkullah* (2003) adlı kitabında görülebilir. Kitapta, günlerce beklenen dedenin köye geldikten sonra köylüler tarafından karşılanma biçimi, köylülerin dededen beklentileri, dedenin yaptığı hizmetler ve sonunda köylülerin varlıklarını zorlayarak dede için topladıkları para, koyun, peynir ve yağdan oluşan hakkullah, eleştirel bir biçimde anlatılır.

danışmandır (Shankland, 1999b: 321). Dedelik, "ocak" kavramıyla da yakından ilişkili bir statüdür. Dedenin Ehl-i Beyt soyuyla bağını kuran unsur ocaklardır. Ocak "ev, aile, yuva" anlamına gelmekle birlikte, "dedenin bağlı olduğu soy"u da ifade eder ve bu soy kutsallıkla donatılmıştır (Korkmaz, 2005: 523). Dede başta olmak üzere, bu soyun bütün üyelerinin dua ve beddualarının karşılık bulacağına inanıldığı için, topluluk üyelerinin ocakzâdelere gösterdiği sevgi ve saygının korkuyla harmanlandığı söylenebilir. Ocakzâdeler sık sık ziyaret edilir, duaları alınır, mezarları ziyaret yerlerine dönüştürülür.

Cem

Cem ritüelini kökenleri açısından Şaman nitelikli bir ritüel olarak kabul eden Ocak (1996: 253), Ahmet Yesevi'den beri Orta Asya ve Anadolu'da kadın ve erkeğin aynı mekânı paylaşarak ritüel yaptıklarını belirtir. Ancak 16. yüzyılla birlikte, Şah İsmail Hatayi'nin Anadolu'daki heterodoks zümreler üzerindeki artan etkisi sonucunda Şiî unsurların (Hz. Ali kültü, On İki İmam kültü, Kerbela kültü) da eklendiği bu ritüel, Âyin-i Cem[28] adını alarak biçim değiştirir. Bu süreçte eski Şaman nitelikli ve soy üstünden süren dinî liderlik kültü seyyidlikle birleştirilerek dedelik kurumu oluşturulur.

Cem ritüeli, sözlü kültüre dayalı olarak deneyimlenir.[29] Bîsati tarafından 16. yüzyılda (Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb döneminde) İmam Cafer Sadık adına düzenlenen ve

---

28 *Âyin*, Farsça "merasim, tören" (Devellioğlu, 2003: 55), *cem* ise Arapça "toplama, biriktirme/ topluluk, kalabalık" (Korkmaz, 2005: 148) anlamında kullanılır. Tasavvufta *cem*, "yaratılmışları görmeyerek Hakk'ı görmek", kısaca "birlik"; *ayn* ise "öz, asıl" demek olduğundan, *aynu'l-cem* "birliğin özü" anlamına gelir (Fığlalı, 1996: 326).

29 Sözlü kültür hakkında bkz. Ong, 1995 ve sözün niteliksel değişimi, anlamı ve politikleşmesi üzerine bkz. Köker, 2010.

Büyük Buyruk adı verilen *Menâkıb-ül Esrar Behcet-ül Ahrar* (Gölpınarlı, 1977: 66; Bozkurt, 2009: 2) dışında yazılı bir metni olmayan Alevilik, bugün de sözlü kültüre dayalı olarak varlığını sürdürür.[30] Kültür aktarımında başat unsur olan sözlü kültür, yüz yüze iletişim özelliğine sahip olan cemlerde On İki Hizmet'in yerine getirilişi sırasında okunan dualar, zâkirlerin saz eşliğinde söylediği deyiş, duvazı imam, miraçlama ve tevhidler, anlatılan efsaneler, menkıbeler, bugüne ışık tutmak amacıyla tarihî kişilerin yaşamlarından verilen örnekler ve konuşmanın durumuna göre eklenen uygun atasözü ya da misallerle, cemi yürütenle cemaat arasında varlığını sürdürür. Belleğe dayalı olan sözlü kültürde dinleme, katılma, tekrar etme ve anımsama önemli unsurlardandır. Anımsamayı kolaylaştırıcı aktarım yöntemleri arasında sayılabilecek sözün sıfatlarla, atasözleriyle, kalıp ifadelerle yoğrulması, karşıtlıklara yapılan vurgular, şiirsel bir dil kullanımı ve sözün uyumuna eşlik eden müziğin varlığı gibi yöntemlere Alevi anlatılarında da sıklıkla başvurulur.[31] Beden dilinin dolaşıma sokulduğu cemlerde, müziğin ritmine ve cemin türüne göre semah dönmek, dâra durmak, niyaz etmek, sözün anlamını görünür kılar. Sözün tekrarı unutmayı engellemek içindir, ancak içeriğin anlatıcıya bağlı olarak zamanla değişmesi de kaçınılmazdır.

Cemler, genellikle Kasım-Mart ayları arasında, yani hasat dönemleri arasında kalan zaman diliminde, Perşembe akşamları, köylülerin bir arada olabileceği büyüklükteki bir evde dedenin katılımıyla yapılır (Fığlalı, 1996: 331; Bozkurt,

---

30 *Büyük Buyruk*'un Aleviliğin tek yazılı metni olarak değerlendirilmesi bazı araştırmacılar tarafından eleştirilir. Bu araştırmacılardan Ayfer Karakaya-Stump, 2008 yılında Harvard Üniversitesi'nde hazırladığı "Sultanın Tebası, Şahın Müritleri: Osmanlı Anadolusu'nda Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi" (Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/ Alevi Communities in Ottoman Anatolia) başlıklı doktora tezini Alevi dede ailelerinde bulunan yazılı kaynaklara dayandırıyor.

31 Alevilikte sözlü kültür ve müzik ilişkisi için bkz. Erol, 2002.

1993: 173; Aydın, 2003c: 179). Günümüzde yapılan cemlerin büyük çoğunluğu ise "cemevi" olarak inşa edilen binalarda gerçekleşir. Cemin yöneticisi olarak pir postuna oturan dedenin sağında rehber, solunda ise zâkir bulunur (Yaman, 2009: 328). İlk cem olarak kabul edilen Kırklar Cemi'ne adını veren Kırkların yirmi üç erkek, on yedi kadından oluştuğuna inanılması (Bahadır, 2004a: 83), Alevilikte cemlere kadın ve erkeğin birlikte katılmasına meşru bir zemin sağlar.[32]

Cemde bulunan kişiler ve onların statülerinden doğan görevleri kısaca şöyledir: Dede, cemde yönetici konumunda olan ve soyunun Ehl-i Beyt soyuna dayandığına inanılan kutsal kişidir. Rehber, Görgü Cemi'nde dedeye yardımcı olan, dedenin olmadığı cemlerde cemi yürütmekle yükümlü olan hizmet sahibidir. Gözcü, cemin düzenini ve topluluğun cem sırasındaki davranışlarının kontrolünü sağlar. Çerağcı (Delilci), cem yapılan ortamın aydınlatılmasından ("çerağ uyandırmak") ve cemin bitiminde mumun söndürülmesinden ("sır edilmesi") sorumludur. Çerağ "delil, kılavuz, yol gösterici" anlamına gelir. Delile, Hz. Ali'nin nur olduğu-

---

32 Cemde kadın ve erkeğin bir arada bulunması Alevilere yönelik "mum söndü" iftirasının atılmasına neden olmuştur. "Mum söndü" bir "*orgia* iftirası" olarak, Kızılbaşların/Alevilerin cemlerde ensest ilişkiler yaşadığını çağrıştırmak üzere kullanılan bir suçlamadır. Tipik bir örnek şudur: "Bu Kızılbaşlar, hâşa hâşa, yetmiş iki milletten dışarıdır. Anayı, bacıyı, avratıan ayırmazlar. Kadın, erkek, çoluk, çocuk bir odaya dolarlar. Ortaya bir mum yakarlar. Sonra meydana bir horoz salarlar. Horoz kanatlarını çırparken mumu söndürürler. O mum söndü mü, artık kadın erkek birbirine karışırlar." (Yaman, 1994: 69) Resmî din anlayışından uzak heterodoks bir toplulukta kadın ve erkeklerin birlikte katıldıkları cemlerin gece, gizlilik içinde yapılması, cemde ortamın aydınlatılması amacıyla yüz yıllardır kullanılan bir aydınlatma aracı olan mumun yakılması ve cemin sonunda söndürülmesi (çerağ uyandırılması ve sırlanması) mum söndü iftirasına zemin hazırlamıştır (Mélikoff, 1994: 89). Mum söndü iftirasının Osmanlı tarihindeki fetvalara dayanan tarihsel geçmişinin yanında, günümüzde de Alevileri ötekileştirmenin aracı olarak hâlâ kullanıldığı söylenebilir. Üstelik mum söndü iftirası yalnızca Kızılbaşlara/Alevilere yönelik bir suçlama değildir; Hıristiyanlıktaki heterodoks gruplardan Bogomiller, Palucienler ya da Katarlara yönelik olarak da kullanılmıştır (Adorjan, 2004: 123-136).

nu anlatmak üzere "delil-i şah-ı merdan" da denir. Zâkir (sazandar, âşık) cem sırasında söylenen deyiş, ayet, miraclama, tevhid gibi dinsel şiirleri bir çalgı eşliğinde (başta saz olmak üzere çöğür, kabak kemane, keman) söyleyen, semaha çalgısıyla eşlik eden kişidir. Süpürgeci (ferraş, carcı) hizmetlerin sonunda meydanda[33] "süpürge çalarak" geçişleri belli eder. Sakkacı (dolucu, ibrikdar) Sakka Suyu'nu dağıtır. Bazı cemlerde Kırklar Cemi'nde içilen şerbeti (Engür Şerbeti) sembolize etmek üzere "dolu" adı verilen içki dağıtılır. Doluyu dağıtan kişiye "dolucu" da denir. Dolucu ayrıca yemekten sonra el temizliği için, özellikle dedeye ibrik ve leğen getirerek havlu tutan kişidir. Sofracı (kurbancı, lokmacı, nakip) kurban ve yemekle ilgili işlerin sorumlusudur. Pervane, cemin yapıldığı yer ile dışarısı arasındaki ilişkileri sağlamak ve ceme gelenlerle ilgilenmekle görevlidir. Bazı bölgelerde pervaneye "semahçı" da denir. Peyik (ayakçı, davetçi, okuyucu) köylülere cemin yapılacağını haber veren kişidir. İznikçi (meydancı), cemin yapıldığı yerin temizliğinden sorumludur. Bekçi (kapıcı), cemin yapıldığı yerin kapısında bekleyen, güvenliği sağlayan kişidir (Bozkurt, 1993: 169-172; Yaman, 1994: 161-162; Fığlalı, 1996: 336-338; Aydın, 2003c: 179; Bozkurt, 2009: 74). Cemde, dedelik dışındaki diğer görevler talipler tarafından yerine getirilir.

Cem, yapılış amaçları ve ritüellerin biçimi açısından farklılaşır. Bu farklı cemler "Musahip Cemi", "Görgü Cemi", "Abdal Musa Cemi", "Kerbela (Muharrem-Matem) Cemi", "Koldan Kopan Erkânı", "Dârdan İndirme Erkânı" ve "Baş Okutma (Sorulma) Erkânı" adlarıyla anılırlar. Musahip Cemi, tarikata girmek isteyen evli bir çiftin bir başka evli çiftle yol kardeşliği kurması üzerine yapılan cemdir ve Alevilikte ilke olarak ancak evli olanlar ceme girebilirler. Gör-

33 Cemdeki iç halkanın ortasında oluşturulan boşluktur. Hizmetlerin tamamı burada, yani dedenin önünde gerçekleştirilir.

gü Cemi, topluluktaki yetişkinlerin topluluğun dinsel, ahlâki ve toplumsal kurallarına uygun yaşayıp yaşamadığının sorgulanması amacıyla, tarikat tarafından yılda bir kez yapılan bir cemdir. Kerbela (Muharrem-Matem) Cemi, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişini anmak ve onun yasını tutmak amacıyla Muharrem ayında yapılır. Abdal Musa Cemi, topluluğun birlik ve beraberliğini pekiştirmek amacıyla yapılan, düşkünlerin de yer alabileceği geniş katılımlı bir cemdir. Koldan Kopan Erkânı, kültürleme sürecinin bir parçası olarak, bekâr gençlere Yol'un gereklerini öğretmek amacıyla yapılır. Dârdan İndirıne Erkânı, ölenin rahata ve huzura kavuşması amacıyla, ölen kişinin akrabaları tarafından düzenlenen bir ritüeldir. Baş Okutma Erkânı da Görgü Cemi'ne benzer ve her yıl ya da en az dört yılda bir "helallik" istemek için yapılır.[34]

Cemde oturma düzeni halka biçimindedir. "Tarikat namazı" olarak da adlandırılan cemde, Tanrı'nın insanda tecelli ettiği inancının bir yansıması olarak "cemal cemale" oturulur; herkesin birbirini gördüğü, yüz yüze niyazlaştığı[35] bir oturma biçimi esastır. Bu oturma düzeninde iç içe geçen iki halka bulunur. "İç halka"da şeriat ehli "sağ"da, tarikat ehli ise "sol"da oturur. Tamamını erkeklerin oluşturduğu bu halkanın arkasındaki geniş halkaya ise "dış halka" adı verilir. Kadınlar ve iç halkaya giremeyen erkekler dış halkayı oluştururlar (Fığlalı, 1996: 336). Aynı mekânı paylaşsalar da, mekân içinde kadın ve erkekler karışık oturmazlar. Sağ/

34 Farklı cem törenleri ve içerikleri üzerine daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Otyam, 1982: 50; Bozkurt, 1993: 174-223; Fığlalı, 1996: 331-336.

35 Niyaz "bir tarikat ulusuna, büyüğüne ya da tarikatta temsil eden şeye, yere ve bunlar aracılığıyla Tanrı'ya yalvarma, yakarma biçiminde uygulanan bir ibadet" biçimidir (Sarıyar, 2008: 212). Niyaz, çeşitli biçimlerde yapılmakla birlikte, genel olarak eğilip yer öpüldükten (şükür secdesi) sonra sağ elin işaret (şehadet) parmağının düz tutulup öpülmesiyle gerçekleştirilir. "Niyazım Hakk'a" sözü ile tasavvufta asıl niyazın Hakk'a olduğu belirtilmek istenir (Gölpınarlı, 1977: 259).

sol sembolik eşitsizliğinin bir ifadesi olarak dış halkada oturan kadınlar iç halkanın solunda, iç halkada yer alamayan dış halkadaki diğer erkekler ise halkanın sağında konumlanırlar. Cemde kadın ve erkeğin bir arada bulunması, Alevilerin "öteki"yle aralarındaki sınır çizgilerinden birisidir. Sünni İslâm kadın ve erkeğin aynı mekânda ibadetini yasaklamışken Alevilikte kadın ve erkeğin ceme birlikte katılması, Aleviliğin "ilerici" boyutuna ve "kadın-erkek eşitliği"ni yüzyıllar öncesinden günümüze taşıdığına dair bir kanıt olarak görülür.

Musahiplik

Musahip, Arapça "sohbet" kelimesinden türemiş, "arkadaşlık eden, sohbetleşen, sohbeti güzel kişi" anlamında kullanılan bir sözcüktür (Gölpınarlı, 1977: 239; Balaman, 2002: 85; Yalçınkaya, 1996: 67). Musahiplik ise evli çiftler arasında kurulan, sonradan kazanılan, yani yapay bir akrabalık[36] türüdür (Bozkurt, 1993: 175; Yalçınkaya, 1996: 70). "Yol kardeşliği" de denilen musahiplik bir tür Aleviliğe kabul edilme, Musahiplik Cemi[37] ise bir geçiş ritüeli olarak görülebilir. Alevilikte, Alevi anne ve babadan doğan kişi topluluğun doğal üyesi sayılsa da, topluluğa asıl üyelik evli olmak ve bir musahibe sahip olmak koşuluyla sağlanır. Başgöz'ün de (akt. Bozkurt, 1999: 107) belirttiği gibi musahiplik, yetişkinler toplumuna katılım sürecidir. Topluluk, bu katılım sürecinde her Alevinin bir musahibinin olması gerektiğine inanır ve yaşamın bütün geçiş süreçlerinde, önemli olaylarında musahiplerin birlikte olmasını bekler (Mélikoff, 1994:

36 Sonradan kazanılan yapay akrabalık türü, akrabalar arasındaki akrabalık ilişkilerini pekiştirmek ya da genellikle akraba olmayanlar arasında da benzer bir sıkı bağ oluşturmak, dayanışmayı artırmak için kurulan bir akrabalık türüdür (Balaman, 2002: 81).

37 Musahiplik Cemi'nin yapılış biçimini anlatan makale için bkz. Yıldız, 2009: 397-413.

48). Musahipliğin kökenine ilişkin değişik anlatılar vardır. Anlatılar, Cebrail ile Hz. Âdem'in ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin musahip oluşlarıyla ilişkilendirilmiştir (Yıldız, 2009: 401). Alevilikte yaygın olarak kabul edilen ve *Buyruk*'ta yer alan anlatıya göre,

> "Âdem ile Cebrail bir kuşak bağlayıp kardeş olurlar. Öbür Melekler bunu kutlamak üzere, onlara helva ve ekmek getirir. O sırada Havva orada olmadığından, Âdem ona da bir parça ayırır. Daha sonra Cebrail, aynı kardeşlik bağını Hz. Muhammed ile de kuracak ve Hz. Muhammed'den de aynı bağı insanlar arasında kurmasını isteyecektir." (akt. Yalçınkaya, 1996: 69)

Kehl-Bodrogi'nin belirttiği gibi (2003: 123) Hz. Muhammed ve Hz. Ali aynı Allah'ın nurundandır. Yani "Allah-Muhammed-Ali" bir bütündür. Allah ise evrenle bir bütündür. İnsan Tanrı'da, Tanrı ise insandadır. Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin yol kardeşliği ile anlam bulan birliği, Hak yolunda musahiplerin birliği olarak karşımıza çıkar. Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında kurulan yol kardeşliğine ilişkin anlatı ise şöyledir:

> "Muhammed Mirac'dan döndükten sonra ona inananlar çevresine toplanırlar. Tanrı'nın neler söylediğini öğrenmek isterler. Muhammed, Tanrı'nın kendisinden sonra yerine Ali'yi vekil gösterdiğini anlatır. Deve palanlarından bir minber yaptırır. Üzerine çıkar. Yanına Ali'yi çağırır. İkisi bir gömleğe girerler. İki baş bir gövde olurlar. Muhammed: 'Ali ile ben ikimiz bir ağacın meyvesiyiz' der. Sonra insanlara döner: 'Ey inananlar, her iki kişi birbirinizi kardeşliğe kabul edin' diye buyurur. O zaman her inanan kendisine bir kardeş bulur. Bu seçimde Ali yalnız kalır. 'Ey Tanrı'nın elçisi, ben kiminle kardeş olayım? Ben tek kaldım' der. Mu-

> hammed: 'Ey Ali, sen benimle kardeşsin. Tıpkı Musa ve Harun gibi. Bundan sen de seni izleyenlerin ve inananların belini bağla' diye karşılık verir. Böylece Muhammed ile Ali yol kardeşi olurlar." (Bozkurt, 1993: 174)

İlk anlatıda Havva'nın ortamda bulunmaması, ikinci anlatıda ise musahipliğin iki erkek arasında kurulmuş olması, musahiplik bağının erkekler arasında kurulan bir akrabalık türü olmasının dayanağını oluşturan ayrıntılar olarak değerlendirilebilir. Musahip seçimi, erkekler arasında yapılır ve erkeğin kararıyla gerçekleşir; kadınların da evlenmeden önce kocaları tarafından belirlenmiş olan bu ilişkiyi "rıza"yla devam ettirmeleri beklenir, çünkü musahiplik ergen yaştaki genç erkekler arasında kurulur (Yalçınkaya, 1996: 67). Her ne kadar kadınların bu seçimi "rıza" ile onaylamaları gerekse de, kadınlardan birisinin bu ilişkiye rıza göstermemesi düşkünlük nedeni sayılacağından, kadınlar için ancak "zorunlu bir rıza"dan söz edilebilir.

Musahiplik, içevlilik kuralının benimsendiği Alevi topluluklarında var olan sıkı dayanışmayı daha da pekiştirmeye yarar. Toplumsal, ekonomik ve psikolojik bir paylaşım esasına dayanan musahiplik, iki aile arasında kardeşlik oluşturmayı amaçlar ve "biz" duygusunun güçlendirilmesinde etkilidir (Gölpınarlı, 1977: 239; Yalçınkaya, 1996: 67; Yıldız, 2009: 400). Birbirlerinden hiçbir şeylerini gizlememeye, birbirlerinin çocuklarını kendi çocukları gibi benimsemeye dayanan musahiplik anlayışı, musahiplerin karşılıklı sorumluluklarının ölümle bile sona ermeyeceğine duyulan inançla güçlendirilir. Musahipler ahiret gününde birbirlerinden şefaat dileyecek, kendileriyle birlikte yol kardeşlerinin yapıp ettiklerinin sorumluluğunu da üstlerine alacaklardır.

Musahip çocukları arasındaki evlenme yasağı en az üç kuşak geriye kadar götürülür (Kehl-Bodrogi, 2003: 123). *Buy-*

nuk'ta (Bozkurt, 2009: 70-91) da belirtildiği gibi, başta evli olmak koşulu bulunmak üzere, musahip olacak kişiler arasında yaş, dinsel, toplumsal ve ekonomik statü, dil ve hatta mekânsal ortaklığa varacak düzeyde bir denklik, uyum aranır (Yıldız, 2009: 405). Yani musahip olan evli çiftlerin, yaşlarından yaşadıkları mekâna kadar pek çok alanda benzer durum ve koşulları paylaşıyor olmaları beklenir. Musahiplikteki bu kural, bir uyum arayışının ötesinde, asıl olarak topluluk içindeki hiyerarşiyi korumayı amaçlar. Özellikle dedelerle talipler arasında musahiplik kurulmasının yasaklanmış olması bu açıdan önemlidir. *Buynuk*'ta belirtildiği üzere "Mürşitler ile taliplerin musahip olması erkân değildir. Nedeni Mürşitler deryadır, talipler damladır." (Bozkurt, 2009: 72)

Düşkünlük

Alevi dinsel ritüellerinden birisi olan Görgü Cemi,[38] topluluk dayanışmasının ve sınırlarının korunmasını sağlamaya yönelik bir ritüel olarak büyük önem taşır. Düşkünlük,[39] Görgü Cemi'nde sorgulanan topluluk üyelerine uygulanabilecek bir yaptırım olarak işlerlik kazanır. Düşkünlüğe içkin

38 Görgü Cemi, "tarîkten geçme" olarak da adlandırılır. *Tarîk, Erkân, Serdeste* ya da *Zülfikâr* adı verilen uzun ince bir tahta çubuk, Görgü ve Musahiplik cemlerinde görgüden geçen taliplerin sırtına "Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali" diyerek değdirilir ya da musahip olanlar bu çubuğun altından geçerler. Düşkünlükte cezalandırma amacıyla kullanılan tarîk değneğinin cennette bulunan Tûba ağacındanyapıldığına inanılır (Yaman, 2009b: 207). "Erkân değneği" de denilen bu kutsal çubuk, cemden sonra cecime (bir tür kilim) ya da temiz bir örtüye sarılarak rehberin evinde korunur (Melikoff, 1998: 273). Çelebiler, görgüde tarîk değneği kullanmazlar; onun yerine görgüden geçtikten sonra, görülenlerin sırtı elle sıvazlanır. El, *Pençe-i Ali Aba*'yı simgelemektir. Bu nedenle Çelebilere "pençeciler" de denir (Korkmaz, 2005: 555).

39 Düşkünlük uygulamasını Alevi-Bektaşi hukuk sistemi olarak kabul eden ve bu uygulamayı kamu hukuku içinde değerlendiren bir çalışma için bkz. Yıldız, 2002.

olan toplumsal tehdit unsuru, üyeleri topluluğun kurallarını ve sınırlarını koruma konusunda hassas kılar. Topluluğun sürekliliğinin önemi "Yol cümleden uludur," (Yaman, 2009b: 203) ifadesi ile vurgulanır.

Görgü Cemi'ndeki görgü, "görüp, sorulmak" anlamına gelir. *Buyruk*'a göre Alevilikteki "görülme" uygulaması, Allah'ın "Ey kullarım ölmeden önce ölün, mahşer olmadan önce hesabınızı görün," buyruğuna dayanır (Bozkurt, 2009: 143). Yine *Buyruk*'a göre "ölmeden önce ölmek", "hırsınızı, nefsinizi öldürün ve pir eteğinden tutun," cümlelerinde işaret edilen anlama gelir. Ölmeden önce ölmenin yolu, bir musahip tutarak pir önüne geçmek, yani "sorulmak"tan geçer. Bu inanış üzerine kurulu olan Görgü Cemi,[40] yetişkin olan ve musahip tutan her Alevinin, yılda bir kez dedenin ve topluluğun önünde olmak üzere, Yol'un kurallarına uygun bir hayat yaşayıp yaşamadığının sorgulanması manasına gelir. Sorgu, bir anlamda ikrar tazelemek, topluluğa hesap vermektir (Gölpınarlı, 1977: 138; Korkmaz, 2005: 248). Görgü Cemi'ne, musahipliler, daha önceden görülmüş olanlar ve görülmeye talip olanlar girebilir (Fığlalı, 1996: 334). Sorgu, birbirleriyle musahip olan dört kişinin dedenin huzuruna çıkmasıyla yapılır. Sorgulama sırasında yaşça büyük olan erkek sağda, eşi solda oturur; diğer çift ise aynı sıralamayla yanlarında dâra dururlar.[41] Yol gösterici olarak bulunan rehber ise musahiplerin sağ tarafındadır (Bozkurt, 1993: 187).

Görgü Cemi, "eline, beline, diline sahip ol" ilkesinin topluluk üyelerinin yaşamındaki karşılığının sorgulanması ola-

40 Görgü Cemi'nin uygulanışıyla ilgili ayrıntılar için bkz. Bozkurt, 1993: 187-201.

41 "Dâr"ın sözlük anlamı "darağacı"dır. Cemin yürütüldüğü iç halkanın çevrelediği alana meydan, canı feda etmek üzere ikrar verilen meydanın orta yerine dâr denir (Sarıyar, 2008: 207). Dâr'a durmak, "Cemaatin ve Dedenin ya da Babanın önünde, canını Yol uğruna vermeye hazır olduğunu bildirmek için, niyaz ederek meydanın ya da meydan odasının ortasına gelerek, ayaklar mühürlenmiş, kollar göğüsle çapraz, baş öne eğik durmaktır." (Korkmaz, 2005: 177)

rak değerlendirilebilir. Görgü Cemi'nde sorgulanan musahiplerin topluluk açısından var olabilmeleri, önce birbirlerinden sonra da topluluktan "rızalık" almalarına bağlıdır (Yalçınkaya, 1996: 85). Topluluk tarafından rızalık verilmeyen topluluk üyeleri "düşkün" ilân edilirler. "Düşkün" olarak etiketlenmek, toplumsal dışlanmaya neden olur; kişi toplulukça "yok sayılır". Yoksayma bir ömür boyu olabileceği gibi, isnat edilen suça göre Yol tarafından belirlenmiş bir süreyi de ifade edebilir. Topluluk kurallarının ve sınırlarının belirlenmesi, bu sınırların aşılması durumunda suçun meydana geldiği kabulü, işlenen suçun niteliğinin belirlenmesi ve suçun niteliklerine göre cezalar tayin edilmesi, Görgü Cemi'nin bir yargılama süreci olduğunu gösterir.

Yargılama sürecinde karar verici dede olsa da, karar verme süreci bütün topluluğun katılımına açıktır. Düşkünlük, yalnızca taliplere yönelik bir yargılama süreci değildir. Dedeler de Yol tarafından belirlenmiş kurallara uygun olmayan tutum ve davranışları nedeniyle düşkün ilân edilebilirler; üstelik aynı suçun karşılığında taliplerden daha ağır şekilde cezalandırılırlar. Ayrıca düşkün bırakılan talibi ceme alan dedeye, düşkün kalanın cezasının aynısı uygulanır (Yalçınkaya, 1996: 89). Ancak dede, topluluğun sorgusunu yaptığı bir cemde değil, ayrı bir cemde, Yol'un gereklerini uygulamaya daha fazla özen gösteren, tasavvuf içindeki makamı daha yüksek olan seçkin bir grup tarafından sorguya çekilir. Dedenin düşkünlüğüne, bağlı olduğu pîr, yani dede ya da dedelerden oluşmuş bir grup karar verir. Düşkün bırakılan dede cem yürütemeyeceği için "posttan düşmüş" sayılır.

Topluluk tarafından yapılan yargılama sonucunda sorun çözümlenmiş olmasına rağmen olay mahkemeye taşınırsa, bu bir düşkünlük nedeni sayılır. Cezası ise bir yıl süreyle ceme katılamamaktır. Mahkeme sürecinin, çözümün bir parçası olarak işlerlik kazanmasının istenmemesi, toplulu-

ğa ait bilginin paylaşımının topluluğun "dışarı" açılmasına neden olacağı düşüncesinden kaynaklanır. Bunun dışında, boşanmak da düşkünlük nedenleri arasındadır. Ancak kadının boşanmayı talep edebileceği zaten pek düşünülmediğinden, bu kural eril bir söylemle ifade edilir: "Suçsuz, haksız yere ya da keyfi olarak" eşini boşamak, boşayan erkeği beş yıl süreyle düşkün bırakır. Ayrıca Alevi olmayanlarla yapılan evlilikler de düşkün bırakılma nedenidir. Sırrı ifşa etmek, iftira atmak, kumar oynamak, hırsızlık yapmak, yalancı tanıklık etmek, insan öldürmek, çalışanın ya da yetimin hakkını yemek, evlatlık görevlerini yerine getirmemek, komşusunu incitmek, vatan borcunu ödememek gibi topluluğun ahlâk kurallarına aykırı sayılan her durumda birey düşkün bırakılır ve değişen sürelerle ceme katılmama cezası verilir (Yaman, 1994: 157; Yalçınkaya, 1996: 89; Fığlalı, 1996: 375; Korkmaz, 2005: 248). Genel olarak, bir Alevinin düşkün olmaması için "eline, beline, diline sahip olmak", "kul hakkı yememek" ve "üç sünnet yedi farzı yerine getirmek" ilkelerine uyması gerekir (Yaman, 2009b: 204).

Düşkünlere uygulanan yaptırımlar dinsel ve toplumsal yaşamdan uzaklaştırma ile sınırlı değildir; işlenen suçun niteliğine göre para cezası da verilebilir. Düşkünlük nedeniyle verilen para cezasına "sitem" ya da "kesene" denir (Yaman, 2009b: 206). Ayrıca ocak ya da dergâhları ziyaret, kurban kesme, hediye sunma, dedeye, yoksula ya da bir ziyaretgâha parasal yardımda bulunma gibi cezaların da verildiği görülınüştür.

Düşkünlük uygulaması, Alevilerin "öteki"yle arasındaki sınırı belirten çizgilerden biridir. Topluluk sınırları inşa edilirken, "öteki" her daim varlığını hissettirir. Düşkün bırakılan kişiler, cezalarını hem dinsel ibadetten hem de toplumsal ilişkilerden uzaklaştırılarak çekerler. Oysa Sünniler ara-

sında benzer suçları işleyenler toplumsal olarak göreli bir cezalandırılmayla karşılaşsalar dahi, camide yapacakları ibadetten uzaklaştırılmazlar. Bu sebeple Alevilikteki düşkünlük uygulaması Sünnilikteki dinsel uygulamalar karşısında yüceltilir (Yaman, 1994: 157).

Bununla birlikte, Türkiye'de 1950'lerden sonra kentleşme sürecine paralel olarak yaşanan göçler, çoğunluğu köylerde yaşayan Alevi nüfus için bir dönüşüm süreci olarak deneyimlendi. Özellikle 1970'lerden sonra kente göçen Alevilerin sayısındaki artış Aleviliğin yeniden keşfi[42] denilebilecek bir deneyimi ortaya çıkardı. Bu dönüşüm sürecinde Alevi dinselliğinin de bir dönüşüme uğraması kaçınılmaz oldu. Özellikle dedelik, musahiplik ve düşkünlük kurumlarındaki değişim bu sürecin bir çözülme süreci olarak okunabileceğinin işaretleridir.

Kente göç eden Alevilerin yaşadığı dinsellik, köydeki deneyimlerden oldukça farklılaşmıştır. Topluluğun yaşamı köydeki gibi kendi içine dönük bir yaşam olmaktan uzaklaşmış, farklı etnik, sınıf, mezhep ve kültürün bir arada yaşadığı kentlerde eğitimden ulaşıma, bürokrasiden ekonomik etkinliklere kadar değişen ilişkileri zorunlu hale getirmiştir. Köyde göreli olarak homojen bir toplulukla karşı karşı-

---

42 "Aleviliğin yeniden keşfi" ifadesi Çamuroğlu'na aittir. Çamuroğlu bu süreci 1970'lerde artan kente göç süreciyle ilişkilendirerek göçün "Aleviliğe yeni ve kaçınılmaz olarak kentsel ifade biçimleri" dayattığını belirtir. Hızlı kentleşmenin yarattığı dönüşüm sürecinde eğitim gören Alevi sayısındaki artış önemlidir, çünkü eğitim görmüş Alevilerin sayısındaki artış, bir Alevi burjuvazisinin ve dolayısıyla yeni bir toplumsal tabakalaşmanın ortaya çıkmasının koşullarını hazırlamıştır. 1980'lerden sonra ise *Alevilik göz kamaştırıcı bir yeniden keşfetme* sürecinin nesnesi haline gelmiştir. Bu uyanışın ilk işaretleri ise Alevi gazete ve dergilerle Alevi yazarların daha çok Aleviliği savunan pek çok yayının ortaya çıkması; bununla birlikte Türkiye'de ve yurt dışında Alevi dernek ve vakıflarının kurulması olmuştur. Çamuroğlu'nun "Alevi uyanışı" olarak da adlandırdığı bu süreç üç politik etken tarafından belirlenmiştir. İlki 1980'lerin sonunda Doğu Avrupa'da sosyalist blokun çökmesiyle Aleviler arasında yaygın olarak benimsenen sosyalizmin eski önemini yitirmesi, ikincisi, Türkiye'deki siyasal İslâm'ın yükselişi; üçüncüsü de Kürt sorunudur (1999: 96-98).

ya olan dede, kentlerde yaşayan talipler arasındaki sorunların çözümünde yetersiz kalmaya başlamıştır, çünkü sorunlar, köyde yaşanan sorunlarla karşılaştırılamayacak ölçüde artmış ve çeşitlenmiştir. Kentlerde, aynı köyün mensuplarının birlikte yaptığı cemler olsa da dede, eğitim görmüş, sorgulayıcı ve yalnızca kendi taliplerinden oluşmayan karma bir toplulukla karşı karşıyadır. Bu sebeple bu cemlerde dedenin liderlik pozisyonu artık sembolik bir anlam ifade etmeye başlamıştır (Shankland 1999b: 324).

Dedelik, aslında işlevlerini 1960'lı-70'li yıllarda yitirmeye başlamıştır. Özellikle 1970'lerle birlikte Alevi sol görüşlü gençlerin dedelik kurumunu bir sömürü biçimi olarak eleştirmeleri, bu değer kaybının önemli bir nedenidir. Dedeleri Ehl-i Beyt soyuna bağlayan kutsal soy bağları ve Alevi olmak için Alevi bir anne-babanın çocuğu olma koşulu tartışılır hale gelirken Çamuroğlu (1999: 101) da soy bağıyla ilgili olarak Alevilikle Bektaşilik arasındaki ilişkinin farklı bir görünüm aldığını, topluluğa üyelik meselesinde -gönüllülük esasına dayalı olan Bektaşilikteki gibi- Alevilikte de Bektaşilik benzeri bir yönelimin daha belirgin bir hal alacağını belirtir. Dede ya da talip olarak kurulan topluluk aidiyetinin kutsal soy bağı üzerinden değil, giderek gönüllülük esasına göre inşa edilmeye başlanması, dedelerin günümüze kadar gelen iktidarlarının meşruiyetini tartışmaya açar. Bozkurt ise (1999: 105) topluluğu bir arada tutacak olan şeyi "kültür kimliği" olarak tanımlar ve topluluk aidiyetinin "bireyleri aynı kandan, aynı inançtan gelmeleri ile bir arada tutmak" yoluyla değil, "aynı dünya görüşü, benzer kültür kimliği" ile şekilleneceğini vurgular. Bu eğilime paralel olarak, dedelikte kutsal soy bağı yerine, dedelik konusunda üniversite düzeyinde iyi eğitim almış olmanın bir kriter olması gerektiği düşüncesi öne çıkar. Günümüzde dedelerin bilgi aktarıcı-yol gösterici işlevlerinin, kente göçle birlikte daha iyi eği-

tim olanaklarına ulaşan topluluğun süreç içinde oluşan Alevi entelijensiyası tarafından üstlenildiği savunuluyor (Kehl-Bodrogi, 1996: 57; Yıldız, 2004: 333). Benzer biçimde, dede soylu bir akademisyen olarak Yaman (2009a: 190), kentleşme sonrası eğitim, iletişim, ulaşım olanaklarının artışıyla birlikte refah düzeyindeki artışın da bir Alevi elit tabakanın yetişmesine zemin hazırladığını, kentlerde dedelerin üstlendiği işlevlerin bir kısmını bu elit tabakanın üstlendiğini vurguluyor:

> "Türkiye'de ortaya çıkan yeni sosyoekonomik yapılanmada kentlere göçler sonucunda ve eğitim olanaklarından faydalanarak yeni, Alevi orta sınıfın oluşmaya başladığı görülür. Üniversiteleri bitirerek doktor, mühendis, avukat, iktisatçı olan bu sınıf, yeni değerlerle donanmış olmanın verdiği avantaj ve eski toplumsal yapıların da çözülmesinin yarattığı boşluk nedeniyle artık inisiyatif almaya başladı... Bu aydın sınıf böylece toplumsal önderlik rolüne de sahip oluyordu."

Subaşı (2004: 74) ise topluluğun dedelerle entelijensiya arasında kalmışlığını şöyle anlatıyor: "[K]ent ortamı Alevilerin özgün birlikteliklerini ve gündelik hayattaki ortak yönelimlerini parçalamıştır. Karmaşık siyasi ilişkiler, pozitivist bilginin süren egemenliği, kutsalın mistifikasyonundan beslenen yaşam alanlarını altüst etmiştir. Bu bağlamda Aleviler dedeyle yeni araştırmacı yazar kuşağının ürettiği bilgi arasında gidip gelmektedir."

Cemler, kentin değişik semtlerine dağılmış halde yaşayan topluluk üyelerinin bir araya gelmesini sağlayan bir unsurdur. Topluluk tarafından kutsal bir gün kabul edildiği için perşembe akşamları yapılan cemler, artık kentte yaşayan topluluk üyelerini bir araya getirebilmek için hafta sonları yapılmaya başlanmıştır. Bir ya da daha fazla sayıda dede, bir

ya da birden fazla farklı ocaktan olan taliplerle cem yürütür olmuştur. Bu değişim ocak dedeliğinden cemevi dedeliğine (Yaman 2009a: 193) geçiş olarak değerlendirilirken, sırra dayalı Alevi dinselliğinin odağında bulunan dedelik otoritesinin de yerini sivil toplum örgütlerine bıraktığı düşünülüyor. Kentlerdeki cem evlerinde yürütülen cemlere katılım içselleştirilmiş bir toplumsallıkla değil, dışsal motivasyonlarla yapılıyor; cemi yürüten dede elindeki yazılı metne bağlı kalıyor, kurs sürecinden geçen zâkirler saz çalıyor, daha heterojen bir toplulukla cem yürütülüyor. Kutsal alandan seküler alana bir kayış olarak tanımlanabilecek bu süreçte, önceden köyün içine kapalı atmosferinde yürütülen cemler, artık ulusal ve uluslararası ölçekte yapılan canlı yayınlarla Alevi ve Alevi olmayan toplulukların izlemesine dönük bir gösterime dönüşmüştür denebilir.

Bu noktaya kadar Alevilikteki kavramsal ve tarihsel boyutu aktarabildiğimizi umuyorum. Artık Alevilikte varolduğu iddia edilen kadın-erkek eşitliği söylemini incelemek üzere, Alevi söyleminin kendi dayanaklarına değinmek yerinde olacaktır.

Alevi kültüründe eşitlik söylemini güçlendiren kadın figürler

Alevilikteki eşitlik söylemi bir yandan Alevi dinselliğinin kurallarıyla açımlanırken, bir yandan da seçmeci bir yaklaşımla tarihten cımbızlanan örnek kadın figürleri üzerinden güçlendirilir. "Alevilikte kadın-erkek eşittir," hatta daha ileri giderek söylersek "Kadın Alevilerde baş tacıdır!" (Vorhoff, 1999: 257) söylemine, tarihsel bir kişilik olarak Hz. Fatma'nın mitleştirilmiş yaşamı üzerinden meşruiyet kazandırılır. Hz. Fatma, Ehl-i Beyt içinde yer alan tek kadın şahsiyettir. Anlatılarda Hz. Fatma'ya Hz. Muhammed'in "kızı",

Hz. Ali'nin "karısı", Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in "annesi" olması üzerinden bir kimlik atfedildiğini görürüz.[43] Nitekim Hz. Hüseyin'in soyundan gelen On İki İmam'ın silsilesi Hz. Fatma üzerinden işletilir; "seyyid"lerin şecereleri de Hz. Hüseyin üzerinden Hz. Fatma'ya bağlanır: "Hz. Fatma bizzat Peygamber tarafından ilan edilen manevi yüceliği kanıtlanmış olarak görülmektedir. Alevilerin hafızasında Hz. Fatma, Peygamberin kutsal soyundan gelen trajik kahramanların annesidir. Hz. Fatma'ya verilen değerin bir başka göstergesi de Hz. Ali'nin diğer çocuklarının değil, yalnız Hz. Fatma'dan olanların Seyyid kabul edilmesidir." (Bahadır, 2004a: 96) Alevilikte kadının erkek kadar saygı duyulan, erkek karşısında ikincilleştirilmeyen bir cins olduğu iddiası, Ehl-i Beyt içinde Hz. Fatma'ya yapılan vurguyla işlerliğe sokulur. Alevi anlatılarında Hz. Fatma ayrıca yaşamı ve ahlâki özellikleriyle de Alevi kadınlarına bir rol model olarak sunulur.

Vilâyet-nâme'de[44] adı geçen ve efsanevi bir karakter olarak değerlendirebileceğimiz "Kadıncık Ana" ise Alevilikte kadının erkekle eşit statüye sahip olduğu iddiasının bir başka dayanağıdır. Kadıncık Ana, Âşıkpaşazâde'nin *Tevârîh-i*

---

43 Şeriati (2006: 199) Hz. Fatma'yı Hz. Muhammed'in "kızı", Hz. Ali'nin "karısı" ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in "annesi" olarak edindiği kimliklerin ötesinde bir kadın olarak tanımlar: "'Fatıma, Hz. Hatice'nin kızıdır' demek isterdim. Fakat anladım ki, Fatıma o değil. 'Fatıma Muhammed (s.a.v)'in kızıdır' demek isterdim. Ama anladım ki, Fatıma o değil. 'Fatıma Hz. Ali (r.a)'nin eşidir' demek isterdim. Fakat anladım ki, Fatıma o değil. 'Fatıma Hz. Hasan ve Hüseyin'in annesidir' demek isterdim. Fakat Fatıma o değil. 'Fatıma Zeyneb'in annesidir' demek isterdim. Ancak yine fark ettim ki, Fatıma o değil. Hayır, bütün bunlar doğrudur ve bunların hiçbiri Fatıma değildir. Fatıma Fatımadır."

44 Hacı Bektaş Veli adına 15. yüzyılda yazıldığı bilinen *Vilâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Velî* yani *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasani* adlı eser tarihsel bilgilerle birlikte menkıbelerin iç içe geçtiği bir eserdir. Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı yıllarda oluşan menkıbelerin sözlü kültür yoluyla 15. yüzyıla kadar geldiği ve bu menkıbelerden oluşan *Vilâyet-nâme*'nin 15. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alındığı düşünülüyor. *Vilâyet-nâme*, Hacı Bektaş Veli'nin yaşamına ışık tutacak bilgilere sahip olduğu gibi, Bektaşilik ve Alevilikte hâkim olan inançların çoğunun kaynağını oluşturması açısından da önemlidir (Ocak, 1996: 156-157).

Âl-i Osman adlı eserinde Gâziyân-ı Rum, Âhiyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum ve Bâcıyân-ı Rum olarak sınıflandırılan Anadolu Selçuklular dönemindeki Türkmen gruplarından Bâcıyân-ı Rum'un önemli isimlerinden "Hatun Ana"dır (Bayram, 1981). "Kutlu Melek" ve "Fatma Ana" adlarıyla da zikredilen Kadıncık Ana, *Vilâyet-nâme*'deki anlatılarda önemli bir yere sahiptir. *Vilâyet-nâme*'ye göre Hacı Bektaş Veli Sulu-ca Karahöyük'e güvercin donuyla geldiğinde, Kadıncık Ana Erenler Meclisi'nde sohbettedir. Hacı Bektaş Veli'nin geldiği, meclisteki erenler arasından ilk olarak Kadıncık Ana'ya malum olur (Bahadır, 2004a: 110). Bu anlatıya dayanılarak, Kadıncık Ana'nın Erenler Meclisi'nde bulunan erkeklerden daha üstün bir statüye sahip olduğu sonucuna varılır.

Yine *Vilâyet-nâme*'ye göre Kadıncık Ana, Hacı Bektaş Veli'nin yanında uzun süre kalarak Hacı Bektaş Veli dergâhına hizmet etmiş, Hacı Bektaş Veli'nin güvenini kazanarak gizli bilgilerin teslim edildiği bir kadın olarak tarihteki yerini almıştır. Bektaşi tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Abdal Musa'nın, yetiştirilmesinde büyük katkısı olan Kadıncık Ana'nın bir müridi olduğu da zikredilir (Mélikoff, 1998: 202). Buna dayanarak, Alevilikte bir erkek bir kadının müridi olabilir. Kadıncık Ana ile ilgili olarak verilen bu örnek, Alevilikte hiyerarşinin cinsiyete değil, bireylerin tasavvuf içindeki konumlarına bağlı olduğunu belirtmek için kullanılır.

Bunların yanı sıra, Kadıncık Ana, Bektaşilikteki "dedegân" ve "babagân" ayrışmasında kilit öneme sahip bir isimdir. Dedegân koluna mensup olan Çelebiler, kendilerinin Hacı Bektaş Veli'nin "döl evladı" olduklarına, Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş Veli'nin kanayan burnundan üç damla kanın damladığı abdest suyunu içerek hamile kaldığına ve kendilerinin de Kadıncık Ana'nın doğaüstü hamileliği yoluyla Hacı Bektaş Veli'yle soy bağına sahip olduklarına ina-

nırlar. Babagân kolu ise Hacı Bektaş Veli'nin mücerred[45] olduğuna, kendilerinin de Hacı Bektaş Veli'nin "yol evlatları" olduklarına inanırlar. Hacı Bektaş Veli'nin mücerredliği *Vilâyet-nâme*'de yine Kadıncık Ana dolayımıyla aktarılır. Anlatıya göre Hacı Bektaş Veli, Çepni boyundan İdris'le evli olan Kadıncık Ana'nın Suluca Karahöyük'teki evinde kalmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin Kadıncık Ana'nın evinde kaldığını gören İdris'in erkek kardeşi Saru, Kadıncık Ana ile Hacı Bektaş Veli'yi zina yapmakla suçlar. Saru bu suçlamadan bir süre sonra, meyve toplamak için ağaca çıkan Hacı Bektaş Veli'nin hayalarının olduğu yerde, biri beyaz biri kırmızı iki gül bulunduğunu görür. Hacı Bektaş Veli'nin mücerred olduğunu anlayan ve yaptığı suçlama nedeniyle af dileyen Saru, yaşamının sonuna kadar Hacı Bektaş Veli'nin müridi olarak kalır (Mélikoff, 1998: 115-130).

Evli bir kadının bir başka erkekten çocuk sahibi olmasının kabul edilemezliğini göz önünde bulundurarak, Danık (2002: 239-250) "Kadıncık Ana'ya yöneltilen 'zina' suçlamasının Hacı Bektaş Veli'nin 'mücerred' olduğuna ilişkin *Vilâyet-nâme* anlatısıyla boşa çıkarılması Kadıncık Ana'nın aklanması mıdır, yoksa Hacı Bektaş Veli'nin bir mucizesi midir?" sorusunu yöneltir ve konuyu şu şekilde tartışmaya açar:

> "Vilâyetname'nin ikinci kişisi, 'Bacıyan-ı Rum' teşkilatının simgesi, bütün varlığını Hacı Bektaş'a adayan ve hizmetinde bulunan, üstelik bir başkasıyla evli olan bir kadın, başka türlü nasıl aklanabilirdi? Yaşadığı çevre olarak ister Hıristiyan, isterse Müslüman olan bir çevre olsun, evlilik dışı bir çocuk ediminin, günahkârlığın ta kendisi olan bir kültürel birikim çevresinde, böylesine güçlü bir mitostan baş-

45 Gölpınarlı'ya göre (1977: 240) "Tek, yalnız, salt anlamına gelen bu Arapça söz, tarikat ehli arasında evlenmemiş kişiye verilen ad, sıfattır".

ka bir delilin varlığı gerekir miydi?.. Vilâyetname'nin Kadıncık Ana'sı 'iki damla kan' ile aklanırken, evli olmasının da bu zorlamada rolü olduğu bir gerçektir. Kocası İdris'in sessizliği, kim bilir belki de İdris'in kardeşi Saru'nun, Hacı Bektaş'ın kış günü kuru ağaçtan elma toplarken, Hacı Bektaş'ın erkeklik organının yerinde bir çift gül gördüğünün söylenmesindendir."

Eşitlik söylemini güçlü kılmak üzere, tarihteki Alevi kadınlar arasından seçilerek öne çıkartılan karakterlerden bir diğeri Hüsniye'dir (Aytekin, 1957). İmam Cafer Sadık'ın hizmetindeki, Ehl-i Beyt'i seven bir tüccarın kölesi olan Hüsniye, İmam Cafer Sadık'tan ve kölesi olduğu tüccardan dersler alarak kendisini yetiştirir. Tüccar, İmam Cafer Sadık'ın ölümünden sonra kölesini satmak zorunda kalır. Sahip olduğu bilgi ve cesaret nedeniyle yüksek bir bedelle satılmak istenen Hüsniye, Abbasi hükümdarı Harun Reşid'e getirilir. Harun Reşid, Hüsniye'nin aralarında İmam Şafii'nin de olduğu dönemin din bilginleri ile tartışmasını ister. Ayet ve hadislere dayanarak yürütülen tartışma, Hüsniye'nin zaferiyle sonuçlanır. Hüsniye, içine girdiği tartışmada, hem Hz. Ali'nin halifeliği hak ettiğini söyler hem de halifelik makamını işgal eden Harun Reşid'i incitmemeyi başarır (Aytekin, 1957).[46] Aleviler için bu anlatıdaki Hüsniye'nin önemi, Ehl-i Beyt taraftarı bir kadın olarak inançlarından ödün vermeksizin, bilgisi ve cesaretiyle Sünni ulemaya karşı durabilmesindedir. Hüsniye'nin hikâyeleştirilerek aktarılan yaşamı ve sahip olduğu bilgi ve cesareti, Alevi kadınlara özgülenerek anlatılır; cemlerdeki sohbetlerde örnek bir Alevi kadın karakter olarak gösterilir.

Alevi inancında kadınların ayrı bir yeri olduğu iddiasını güçlendirmek üzere örnek olarak verilen kadın figürler-

46 Sefer Aytekin tarafından hazırlanarak yayımlanan *Hüsniye* adlı kitabı, alan araştırması yaptığım Topulyurt köyündeki bir evin kütüphanesinden edindim.

den bir başkası ise, alan araştırması sürecinde içinde yaşayarak gözlemlediğim topluluğa adını veren "Anşa Bacı" karakteridir. Anşa Bacı, 1800'lü yıllarda yaşamış, kocası Veli Baba'nın ölümünden sonra posta oturarak cem yürütmüş ve topluluk üzerinde iktidar kurabilmiş kadın figürlerden birisidir. Hubyar Sultan Ocağı içindeki bir ayrışma sonucu ortaya çıkan Veli Baba kolu, Veli Baba'nın vefatından sonra "Anşabacılılar" olarak da adlandırılmıştır. Anşa Bacı'nın bir kadın olarak Osmanlı yönetiminin kovuşturmalarına karşı koyabilmesi, topluluk üzerindeki hâkimiyeti ve gösterdiği kerametler, Anşa Bacı'yı sözlü kültür içinde efsanevi bir kadın karaktere dönüştürmüştür. Topluluk için Anşa Bacı, Osmanlı'ya karşı verilen mücadelenin adıdır. Anşa Bacı'nın Osmanlı'ya karşı "yiğit" duruşu, topluluğun lideri olarak kabul edilmesinin başlıca nedenidir. Bu düzlemde, topluluk üyeleri için Anşabacılı olmak, kadın-erkek eşitliği ve hatta kadınların topluluk içindeki ayrıcalıklı konumlarıyla açıklanabilecek bir anlama sahiptir. Topluluk içindeki kadın-erkek eşitliğinin Anşa Bacı ile sembolize edilmesi, eşitlik söylemini pekiştirir. Öyle ki, Anşabacılı olmak, topluluğun erkek üyeleri için bile bir gurur kaynağına dönüşmüştür.

Alevilikle ilgili yayınlarda toplumsal cinsiyet

Alevilikle ilgili pek çok yayında Alevilikte kadın konusuna yer verildiği, konuya yaklaşımın ise "eşitlik" argümanına bağlı olarak şekillendiği görülüyor. Tarihsel ve mekânsal farklılıkları göz ardı eden bu yayınlar, aslında "eşitlik" iddiasının sorunlu yanlarını ortaya çıkarıyorlar. Çünkü bu yayınlarda, Alevilikte kadın-erkek eşitliği mefhumu, tarihüstü bir yaklaşımla Alevi inancının değişmez bir özelliği olarak değerlendiriliyor. Alevilikte kadın-erkek yoktur; "can" vardır. Bir ibadet biçimi olarak cemlerde, kadın-erkek bir arada

bulunur. Cemin yürütücüsü dede olsa da, onun eşi olan ana da dedenin gördüğü kadar saygı görmeyi hak eder. İslâm'da yeri olan çokeşlilik yerine, Alevilikte tekeşlilik vardır. Aleviler, Sünnilikte boşanmanın tek taraflı olarak erkeğin isteğine bağlı olduğu kanısındadırlar; buna karşılık, Alevilikte boşanma ancak cemaatin cemde ikna edilmesiyle gerçekleştiği için oldukça zorlaştırılmıştır denebilir. Eşini geçerli bir mazereti olmadan boşayan koca "düşkün" ilan edilir. Düşkünlük ise bireyi topluluk dışına iteceği için bireyin yalnızlaştırılması anlamına gelir. Boşanmanın böylesi bir yaptırımla zorlaştırılmasının ise kadını korumak amacı taşıdığı iddia edilir.

Bu yayınların çoğunda, Alevilikte kadının konumu ve yaşam biçimi meselesi, Alevilikle Sünni İslâm'ın arasındaki farkın vurgulanması için bir araç işlevi görür. Fuat Bozkurt'un *Aleviliğin Toplumsal Boyutları* (1993) adlı çalışmasındaki Alevi kadınlar-Sünni kadınlar karşılaştırmasında, Aleviliğin kadınlara görece özgürlükçü koşullar sunduğunun altı çizilir: "Medrese Sünniliğinin Aleviliğe tüm olumsuz etkilerine karşın Alevilikte kadın hakları daha çoktur. Kadın daha özgürdür. Kadın yetkileri elinden alınmış bir varlık değildir. Erkeğin taşıdığı yetkileri o da taşır." (Bozkurt 1993: 108-109) Belkıs Temren'in "Bektaşi ve Alevi Kültüründe Kadın" adlı makalesinde de Alevi kadınlarla Sünni kadınların, Alevi kadınları erkekler karşısında güçlü kılan bir biçimde karşılaştırıldığını görüyoruz. Yine bu makalede, Alevilikte ibadet sırasında kadın ve erkeğin cinsiyetlerinden sıyrılarak aynı mekânı paylaştıkları vurgulanıyor: "İnsan merkezli olan Bektaşi ve Alevi kültüründe Tanrı herkesin Tanrı'sıdır, ibadet herkes içindir, bu nedenle kadın ve erkek beraber ibadet eder. Onlar ibadetleri sırasında cins faktörlerinden soyunmuş, sıyrılmış olarak bir üst bağlamda insan olarak meydana girerler." (1999: 317)

Aleviliğe yönelik milliyetçi motivasyonun en önemli argümanı, eski Türk klanları arasında yaygın olduğu düşünülen kadın-erkek eşitliğinin Aleviler arasında geçmişten günümüze değin korunduğudur. Nitekim Hüseyin Özcan'ın "Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri" (2012) adlı makalesiyle Hülya Şenkul Sağlam'ın "Alevi Bektaşi İnancında Kadın" (2007) başlıklı yüksek lisans tezi, Alevilik ile Türklük arasında eşitlik söylemi üzerinden bir bağ kuruyor ve Alevilikte kadının konumunu İslâmiyet öncesi Türk topluluklarındaki kadının konumuyla örtüştürerek meseleyi milliyetçi[47] bir yaklaşımla ele alıyor.

Kadın konusu, İlhan Cem Erseven'in "Alevi-Bektaşilikte Kadın ve Feminizm" (1994) başlıklı makalesinde de benzer bir milliyetçi motivasyonla ele alınıyor. Makalede, İslâmiyet öncesi Türk klanlarında kadın-erkek eşitliğinin olduğu, İslâmiyet'in kabul edilmesiyle eşitlik ilişkisinin erkeğin lehine bir değişime uğradığı, kadının "nefsin kötü isteklerini kamçılayan bir şehvet aracı" olarak algılanır olduğu savunuluyor. Buna mukabil, İslâmiyet'ten sonra cinsiyetlerarası eşitliğin ancak Alevi-Bektaşilerde korunabildiğini öne sürüyor yazar. İleri sürülen bu tezin en görünür dayanağı ise daha önce de işaret edilen "cemlerde kadınlar erkeklerle birlikte semah dönmüştür"; "Alevilikte kadın-erkek ayrımı gözetil-

47 Kehl-Bodrogi (1996: 52-63) Aleviliği "Türk İslâmı" olarak değerlendiren milliyetçi yaklaşımlarda Alevi kültürünün başlı başına Türk kültürü ile özdeşleştirildiğini belirtir: "Cumhuriyetin başlangıç döneminde de savunulan 'Türk tezi'...Aleviliğe bir tür milliyetçi bakışı temsil eder. Buna göre Alevilik İslâm'ı 'Türk kültürünün değişik unsurlarıyla zenginleştirip güzelleştirmiş'...ve böylece, Anadolu insanının hususiyetlerine, Araplığın baskın olduğu Ortodoks İslâm'a göre çok daha yakın olan bir iman biçimi yaratmıştır. Alevilerde ibadet dili olarak münhasıran Türkçenin kullanılması ve ritüellere 'eski Türk', 'şaman' kültürüne ait unsurların katılması, Aleviliği 'Türk İslâmı' mahiyetine sokmuştur." Bahadır'ın (2004b: 46-64) "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri" başlıklı makalesinde de Aleviliğe yönelik milliyetçi söylemler irdelenmiştir. Makalede, Hıristiyan merkezli Ermeni ve Yunan milliyetçi tezleri, Türk milliyetçi tezleri ve Kürt milliyetçi tezleri değerlendirilir.

mediğinden herkes 'can'dır"; "Hacı Bektaş Veli Horasan'dan Suluca Karahöyük'e gelirken kendisini karşılayanlar arasında kadınlar da vardır" ve "Kadıncık Ana saygıyla anılır" gibi seçici iddialardır. Gerçeğin yalnızca belli bir kısmını gösteren bu iddiaların seçilmesi ve vurgulanması, İslâmiyet'in cinsiyetlerarası ilişkide kadınlar aleyhine işleyen etkilerinden yalıtık bir Alevilik algısının inşa edilmesine sebep olur.

Benzer bir yaklaşım, Alevilikte kadının ataerkil ilişkilerin yıkıcı etkilerinden uzak bir kültürel atmosferde yaşamını sürdürdüğü iddiasında görülür. Ataerkil ilişkilerden soyutlanarak kurgulanan Alevi kadını için yaşamın sınırları, yine aynı makalede, ataerkil eğilimlerle ilişkilendirilebilecek "Aşını, işini, eşini bilmelidir," sözüyle çizilir. Eşitlik iddialarına rağmen kadınlara "Mürşitlik" ve "Babalık" makamlarının verilmeyişi "ağır hizmetleri gerektiren yorucu işler" olmalarıyla gerekçelendirilirken, eşitlik söylemiyle çelişen bu uygulamalara karşı yöneltilebilecek eleştiriler için başka argümanlar yaratıldığı görülür.[48]

Alevilikte kadın konusunu ele alan birçok çalışmadaki ortak sorun, "olması gerekenle" "olan" arasında fark gözetilmemesi, Alevilikte kadının erkekle eşit haklara sahip olduğu düşüncesi ekseninde diretilmesi ve kadının statüsüne yönelik bir olumlama eğilimi sergilenmesidir. Bu tablo bize Alevilikte kadın-erkek eşitliği söyleminin idealize edilen bir Alevilik algısına dayandırıldığını gösterir.

Çamuroğlu'nun *Tarih, Heterodoksi ve Babailer* (1992) adlı çalışmasıyla Yalçınkaya'nın *Alevilikte Toplumsal Kurum-*

---

48 Bahsedilen bu yaklaşımların benzerlerini, Alevilikteki cinsiyetlerarası eşitlik söylemini Hz. Fatma, Kadıncık Ana, Anşa Bacı gibi tarihteki önemli kadın figürler üzerinden temellendiren İbrahim Bahadır'ın *Alevi-Bektaşi Kadın Dervişler* (2004a) adlı çalışmasında ve Yaşar Seyman'ın "Alevi- Bektaşi kültüründe kadın-erkek eşit eğitilir. Bakış açısı onları hiçbir alanda erkekten ayırmaz," yaklaşımıyla eşitlik söylemini eğitim ilişkisi içinde açıklamaya çalışan "Alevi-Bektaşi Geleneğinde Kadın ve Günümüz Sosyal Yaşamındaki Yeri" (2001) adlı makalesinde de görürüz.

lar ve İktidar (1996) çalışması ise eşitlik söylemine karşı mesafelidir. Bu yayınlarda konuyla ilgili bir bölüm olmamakla birlikte, Alevilikte kadının konumuna ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. Çamuroğlu (1992: 135-136) cinsiyetlerarası hiyerarşik ilişkiyi kabul eder, ancak kadın ve erkek arasındaki dinsel ve toplumsal mesafenin derinleştirilmediğini savunur. Çamuroğlu'na göre heterodoks akımlar literatüründe sık kullanılan "kişi" statüsünün erkeğe ait bir statü olması, "Babalık" kavramının kadından çok erkeği imlemesi, kadın ve erkek arasındaki asimetrinin tezahürleridir. Bununla birlikte Çamuroğlu, heterodoks dervişlerin kadın ve erkek arasındaki uçurumu bilerek daraltmaya çalıştıklarını ileri sürer. Bu düşüncesine kanıt olarak, Kadıncık Ana'nın Bektaşilikte "ikinci" en önemli kişi olmasını gösterir.

Yalçınkaya (1996: 70-71) ise musahipliğin uygulanış biçiminin, "kadınlara karşı eşitlikçi bir söylem geliştiren Alevilik" açısından bir sorun yarattığını belirtir. Musahiplik, karşılıklı rıza ve teslime dayalı bir ilişki olmasına karşın, yaygın kabule göre musahipliğin evli erkekler üzerinden kurulan bir bağ olması, kadının bu ilişkiye katılım biçiminin "rıza" ile açıklanamayacağını gösterir. Daha önce de belirttiğim gibi, kadının, kocasının kurduğu musahiplik ilişkisini onaylamaması düşkünlük nedeni sayılır. Kadının düşkünlük korkusuyla, istemediği halde bu ilişkiyi onaylaması halinde gerçek bir "rıza"dan bahsedilemez; bu da musahipliğin özüne ters düşer. Yaşamın cinsellik dışında bütün yönlerinin paylaşılmasını gerektiren musahipliğin, kadının yaşamı üzerindeki baskısı ve kadına yüklediği sorumluluk büyüktür. Yalçınkaya, bu sorunu tespit etmekle ve soruna ilişkin tartışmayı "bir yana bırakarak" musahipliğin evlilik şartını gerektirdiğini belirtmekle yetinir.

Alevilikle ilgili yayınlarda hâkim olan yaklaşım, cemde oturma düzeni içinde kadının yeri, cemdeki hiyerarşik yapı

içinde ananın konumu, dede ve ananın topluluk üzerindeki iktidarının özellikleri, cemde kadının giyimiyle ilgili yasaklar, On İki Hizmet'le ilgili toplumsal cinsiyete dayalı rol paylaşımı ve bu rollerin nitelikleri, dede-talip ilişkisinin cinsiyetlerarası ilişkilere yansıyan boyutları, cinsiyet vurgusu belirgin olan kavramların (babalı-dedeli, baba-talip, dede-ana, baba-bacı vb.) cinsiyet farklılaşması bağlamında içerdiği anlamlar vb. özellikler üzerinde durmaksızın eşitlik söyleminin yeniden kurgulanmasıdır. Bu olumlamalar, "Yaşarken de böyle mi?" diye sorgulanmadan ortaya konur; örneğin Alevi inancındaki eşitlik söyleminin miras paylaşımındaki eşitsizlikle çeliştiği gerçeği tartışılmaz.

Yayınlarda yalnız ekonomik eşitsizliklerin değil, cinsiyetlerarası statü farklılaşmasının da göz ardı edildiğini görürüz; hele kadınlar arası statü farklılaşması üzerinde hiç durulmaz. Bu çalışma, biraz da bu sebeple, "idealize edilen" Alevilikle "yaşanan" Alevilik arasındaki farkın kabulü doğrultusunda ilerlemeyi ve kadın-erkek eşitliği söyleminin, Anşabacılı kadınların yaşamlarına nüfuz edilmesi yoluyla eleştirel bir analize tabi tutulmasını amaç edinmiştir. Ancak Anşabacılılarda kadınlık durumunun anlaşılmasının, kadınlar arası statü farklılaşmasıyla da yakından ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Baba soyundan gelen kadınlarla talip soyundan olan kadınların dinsel ve toplumsal yaşamlarının değişik alanlarında ortaya çıkan farklılaşma dikkat çekicidir. Bu sebeple çalışma, kadınlar arası yatay bir ilişki olarak kurgulanan "kızkardeşlik" nosyonunu, kadınlar arası hiyerarşide belirleyici olan ilişkiler ağı üzerinden tartışmaya açacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVİ/SIRAÇ BİR TOPLULUK: ANŞABACILILAR[1]

Çalışmanın bu bölümünde Anşabacılı topluluğun etno-dinsel kimliği ve ocak sistemi içindeki yeri değerlendirilecek, alan araştırmasının yapıldığı Topulyurt köyünün sosyo ekonomik özellikleri ile köydeki dinsel yaşama ilişkin bilgilere yer verilecektir.

Anşabacılıların, Alevi olmakla birlikte kendilerini "Sıraç" olarak tanımlamaları Alevilik içinde bir başka grubun varlığına dikkat çekiyor. Anşabacılı olmayan toplumsal kesimlerin, belirli bir toplumsal/kültürel mesafe ile yaklaştığı Anşabacılı topluluğuna yönelik önyargılı tutum, düşünce ve davranışlarının bazı Alevi kesimler tarafından da paylaşılması, Anşabacılıları "içerideki öteki" olarak tanımlamama neden oldu. Anşabacılıların "içerideki öteki" olarak tanımlanmasının sebeplerini daha iyi göstereceğini düşündüğüm için, tarihsel seyir içinde Hubyar Sultan Ocağı ile kurdukları ilişkilerine değinilmesinde de yarar görüyorum.

1 Çalışma boyunca alandan elde ettiğim bilgilere ait tarih, alan notu ya da ses kaydı bilgisi ve görüştüğüm kişinin cinsiyeti parantez içinde belirtilecektir. Cinsiyete dair kısaltmalar ise K ve E biçimindedir.

Hubyar Ocağı

Hubyar Sultan Ocağı'nın kurucusu 13. yüzyılda yaşamış olan Hubyar Sultan'dır.[2] Hubyar Sultan'la ilgili bilgilerin büyük bir kısmı sözlü kültüre dayalı anlatılar ve sınırlı sayıdaki Osmanlı belgesinden derlenmiştir. *Hû* "Allah", *Hûb* "güzel, hoş, iyi", *yâr* ise "dost, sevgili, mahbüb, muhib" anlamlarına gelir. Bu minvalde, *Hubyar* da zahiri[3] anlamıyla "güzel dost", batıni[4] anlamıyla "Allah'ın güzel dostu, Hakk ereni kâmil insan" demektir.

Yesevi geleneğine bağlı Horasan erenlerinden olan Hubyar Sultan, Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşıdır. Hubyar Sultan'ın 7. İmam Musa-i Kazım'ın kız torunlarından Ayni Hatun adlı seyyidenin soyundan geldiği iddia edilir. Karamanoğlu Mehmet Bey'in Anadolu'yu irşad etmek üzere gönderdiği Yalıncak Sultan'ın kızı Gönül Ana ile evlenerek soyunu sürdürmüştür. Hubyar Sultan'ın on yedi sene hizmet ettiği Üryan Hızır, ocağın piri olarak kabul edilir (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 16-24).

Hubyar Ocağı'nın da içinde bulunduğu Anadolu örgüt-

---

2 Anşabacılılar için Hubyar Sultan kutsal birisidir. Hubyar Sultan'ın kerametleri, Anşabacılılar arasında sıklıkla anlatılan söylencelerdendir. Bu söylencelerden birisine göre, "II. Murat ordusuyla gezerken Hubyar Sultan'ın dergâhına uğrar ve 'Ordumun karnını doyurabilirsen senin ermiş birisi olduğuna inanacağım,' der. Hubyar Sultan'ın ufak bir kazanı vardır. Bu ufacık kazanda on iki öküz pişirip, lokmaları kırk bin kişiye yedirir. Askerler 'Atlarımıza ne yedireceğiz?' diye sorduğunda, Hubyar Sultan 'Sokuya arpa koyarım, yedirirsiniz,' der. Ordunun bütün atları, katırları o sokudan doyar. Bunun üzerine II. Murat 'Ya derviş, bundan böyle senden ne vergi alınacak ne de asker...' der." (16.08.2010, alan notu)

3 "Zahiri", "görünen, görünürde olan" anlamına gelir (Korkmaz, 2005: 717; Devellioğlu, 2003: 1165).

4 "Batın", "duyu organlarıyla algılanan nesnel varlık değil, içe kapanıp düşünmeyle kavranılan, görünmeyen gerçek varlık alanı"dır. "Batıni" ise "batınla ilgili, batına ilişkin olan, sır ve hakikatle ilgili olan" demektir (Korkmaz, 2005:126; Devellioğlu, 2003: 73).

lenmesindeki bütün ocaklar, Hacı Bektaş Veli'yi *Serçeşme*[5] ve *Mürşid-i Kâmil* makamı olarak kabul eder. Hacı Bektaş Veli ile Hubyar Sultan arasındaki bağ ise Hacı Bektaş Veli'nin Hubyar Sultan'ı Anadolu'yu irşad etmek üzere görevlendirmesini konu edinen efsaneye dayandırılır:

> "Görgü Cemi mühürlendi; görüm sorum yapıldı. Hak-Muhammed Ali adalet meydanı kurdular. Hubyar Sultan; Hünkâr Hâce Bektaş Veli'nin 'Dâr'ına durdu. 'Özüın dârda yüzüm yerde, gönlüm er-Hak meydanında, elim pirde, dilim mürüvvetde' dedi. Hâce Bektaş Veli, Hubyar Sultan'ı gördü, sordu, yolunu yürüttü üç Tarık; 'Pençe-i Ali Abâ' çaldı. Ol anda, Hubyar'ın bedeninde çok fena darbe yemiş kılıç izleri gördü. Hubyar'ım sen Ali gibi darbe almışsın, dedi, sarıldı... Hünkâr, Hubyar'ı çağırdı dâra. Üç defa Tarık çalınca açıldı yara. Bektaş Veli de erince sırra mail canın vurduğu yara demediler mi, 'lepbeyik lepbeyiksin' deyince Veli ismi canım cananım Ali'yi gördü. Bu gizli hali ismine Hubyar'sın demediler mi. Ol zaman ordaki halife erler yoldan taksim dilediler. Hünkâr Hâce Bektaş Veli, 12 ocağı belde, belde herkese taksimat yaptı. Cem-i cemaat önünde yanan ulu ateşten vilayetiyle korları aldı. Mühit mühit attı. Herkes korların düştüğü memlekete gitmeye karar kıldı. Fakat dört kapının biri olan Tarikat- ı Nazenin yolu ortada duruyordu. Herkes o yola göz koydu. Fakat Hz. Hünkâr, kim sağ solukta ve ikrarında kadim durabilirse, yol ol erin hakkıdır, dedi. Cümle talebeler, erler sağ soluğa oturdular. Hubyar'dan başkası sağ solukta duramadı. Hubyar Sultan taksimde talip almadı. Yolu aldı. Hubyar'ın nurunu gören Hubyar'a talip oldu. Öbürleri taksimini nasibini alıp mekânlarına dağıldılar. Ol anda muhabbet esna-

---

5 Farsça bir sözcük olan *serçeşme*, "bir topluluğun önderi, başkanı" anlamına gelir. Alevi inancında "Yol'un asıl kaynağı, Yol'un en ulu piri" anlamında Hacı Bektaş Veli'yi ifade eder (Korkmaz, 2005: 596).

sında avucunun içinde nübüvvet mühürlü yeşil tek el göründü. Hünkâr Hâce Bektaş Veli, Hubyar'ım bu el ol Hızır eşliğinde, dedi. Tozanlı'nın başında Tekeli yaylası var. Senin yaylan orası olsun. Köyünde bu kor parçası nereye düşerse ora olsun, dedi. Nutuf etti. Ordan bir kor aldı attı. Tekeli yaylasının altında eski ismi Balışıh Köyü, şimdiki ismi Hubyar köyü[6] denen yere düştü." (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 20-21)

Hubyar Ocağı üç dönem içinde değerlendirilir. İlk dönemin Hubyar Sultan ile 13. yüzyılda, ikinci dönemin ise Hubyar Sultan'ın torunlarından Hubyar Abdal ile 16. yüzyılda şekillendiği belirtilir. Sıraçlar, Hubyar Sultan'ın Hubyar Abdal donunda yeniden dünyaya gelerek ocağın ikinci dönemine damgasını vurduğuna inanırlar. Hubyar ismine atfedilen kutsallık nedeniyle, ocağa bağlı Aleviler çocuklarına bu ismi vermezler.

Hubyar Sultan'ın torunlarından Hubyar Abdal, Pir Sultan, Ali Baba ve Kul Himmet'le aynı dönemde yaşamış ve Baba Zünnûn[7] ayaklanmasına katılarak önemli bir rol üstlenmiştir. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra kurtulanlar yüksek dağlara kaçmış, Hubyar Abdal da Gürgençukuru adı verilen ve günümüzde bir ziyaret noktasına dönüşmüş olan me-

---

6 Anlatıda Hubyar Sultan'a verildiği belirtilen Hubyar köyü Sivas'ın Hafik ilçesine bağlı bir köy iken, günümüzde Tokat'ın Almus ilçesine bağlanmıştır. Tokat'ın 86, Sivas'ın 31, Amasya'nın 18, Yozgat'ın 14, Samsun'un 4, Çorum'un 10, Erzurum'un 3, İzmit'in 1, Manisa'nın 1 köyü Hubyar Ocağı'na bağlıdır (Karaman, 2004: 219; Kenanoğlu ve Onarlı, 2009: 23).

7 Osmanlı Devleti'nin vergi sistemine karşı ortaya çıkan isyanlar arasında değerlendirilen Baba Zünnün Ayaklanması, 16. yüzyılın başlarından 17. yüzyılın başına kadar devam eden Celali İsyanları içinde yer alan Şeyh Celal, Karayazıcı ve Kalender Çelebi isyanlarından birisidir. Baba Zünnûn, adaletsiz vergi sisteminden rahatsız olan halk kitlelerinin desteğiyle 1525 yılında Bozok Beyi'ne karşı isyan başlatmıştır. İsyanı tetikleyen olay ise İçel sancağındaki bir vergi memurunun köylüden fazla vergi alması ve köylünün itirazı üzerine köylünün sakal ve bıyığının kesilmesi olayıdır (Aktan vd., 2002). Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Akdağ, 2009.

zarının bulunduğu köye yerleşmiştir. Almus ilçesine bağlı bu köyün adı Hubyar köyüdür. Köy, 2643 m ile bölgenin en yüksek dağı olan Tekeli Dağı'nın eteklerinde yer alır. Hubyar Abdal köye yerleşerek çiftçilik ve hayvancılık yapmaya başlamış, aynı zamanda bir tekke kurmuştur. Kanuni Sultan Süleyman'ın emriyle, Hubyar Abdal'a, bölgeden elde edilen gelirden vergi alınmamasını buyuran ve bu gelirin tekkeye bağışlanmasına izin veren bir ferman verilmiştir. Hubyar Abdal'ın Mustafa adında bir oğlu ile Derdiyar ve Buynat adında torunları olduğu biliniyor. Nitekim torunlarının erkek çocukları arasında yaşanan iktidar kavgaları, ocak içinde günümüze dek devam eden tartışmaların kaynağı olmuştur (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 42-53; Yıldız, 2011: 233-234).

Tarihsel süreç içinde Hubyar Ocağı'nın üçüncü bir dönemi daha bulunur ki, bu dönemle başlayan ayrışma, Hubyar Ocağı'ndan ayrılan Veli Baba'nın adıyla ya da Anşabacılı adıyla anılan bir kolun oluşumuna zemin hazırlamıştır. Alevilikte kol, "Tarikat kurucusu Pir'in Hakk'a yürümesinden sonra, halifelerinin tarikat adap ve erkânında kimi değişiklikler yapmasıyla belirginleşen ve giderek bağımsız bir yapı kazanan tarikat dalı" olarak tanımlanır (Korkmaz, 2005: 416). Hubyar Ocağı'ndan ayrılan bu kola da "babalı" ya da "babacı" denmiştir (Türkdoğan, 2006: 526; Üçer, 2005: 193). Hubyar Ocağı, Anadolu'daki Alevi ocakları içinde en yaygın ve en büyük ocaklardan biridir; "babalı" olarak bilinen Anşabacılılar ise Hubyar Ocağı içinde en fazla talibi olan ocaklardan birisi olarak kabul edilir (Yıldız, 2011: 234-235).

Sıraçlar

Sıraç, Hubyar Sultan Ocağı'na bağlı Hubyarlılar ile Hubyar Sultan Ocağı'ndan ayrılan Anşabacılıların genel adıdır. Bir şemsiye kavram olan "sıraç" sözcüğünün kökenine ve an-

lamına ilişkin farklı değerlendirmeler bulunabilir. Arapça (Devellioğlu, 2003: 956) "ışık, kandil, mum" anlamına gelen *sîrac* sözcüğünün, "etrafını aydınlatan, çevresine ışık saçan" anlamında kullanıldığı düşünülür (Cebecik, 1990: 46). Tasavvufta ise ışık, "ehl-i sünnet inancına uymayan, Batıni inançları benimsemiş bulunan, Şîa'ya temayül eden dervişlere, bilhassa Bektaşilere, Alevilere, Hurûfilere verilen addır." (Gölpınarlı, 1977: 167) Başka bir değerlendirmeye göre, "sır" ve "aç" sözcüklerinden oluşan sıraç, "sırrını aç, gizliliği kaldır" anlamına gelirken (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 160; Yılmaz, 2009: 15; Yıldız, 2011: 234), tasavvufta "sırra vakıf olan, ama sırrı açmayan" anlamında da kullanılır. Kelimenin anlamına ilişkin öne sürülen bu son değerlendirme, Anşabacılılar arasında yaygın olarak anlatılan bir efsaneye dayanır:

> "Günün birinde Osmanlı, bir Sıraç topluluğunu sıkıştırmış. 'Sırrınızı anlatın yoksa hepinizi öldüreceğiz' demişler. İçlerinden birisi 'sırrımızı anlatamayız; ama topluluğu serbest bırakın. Sır benim dilimin altında olacak. Kellemi kesin ve sırrı öyle alın' demiş. Kabul etmişler, topluluğu serbest bırakmışlar. O Sıraç'ın kellesini kesmişler; dilinin altındaki kâğıdı almışlar ve okumuşlar. Kâğıtta yazılan şuymuş: 'Kellemizi veririz ama sırrımızı vermeyiz.'" (Cebecik, 1990: 46; Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 161)

Anlatılan bu efsane, Sıraçlara atfedilen "ser verip sır vermeme"[8] özellikleriyle uyumlu olması açısından önemlidir. Ayrıca Sıraç, "Hak-Muhammed-Ali yolunda sır perdesini açıp kaldıran, gönül gözü açık, üryan olan, gönül gözüyle

---

8 Topluluk için Sıraç, "ketum, sözü değerli, sır tutan" anlamına gelir. Topluluk, diğer Alevi gruplar tarafından da değişime kapalı bir grup olarak tanınır. Ancak "sır açılmıştır". Bu, kendilerine yönelik bir özeleştiridir. Araştırma sürecinde, kendilerine ait olan bu bilgilerin paylaşımını da sırrın açılmasının bir parçası olarak değerlendirdikleri görülmüştür (04.04.2011. alan notu).

Hakk'ı gören" manasında da kullanılır (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 161). Cebecik (1996: 46), Arapça "ışık" anlamına gelen sıraç sözcüğü ile ilgili bir başka anlatıdan bahseder:

> "Hacı Bektaş Veli, Sulucakarahöyük'te oturmakta iken, Ahmet Yesevi Sivas'ın Hafik ilçesinde tekke kurmuştur. Bunu haber alan Hacı Bektaş Veli, durumu tetkik için dervişlerinden birini biraz altınla Hafik'e göndermiştir. Ahmet Yesevi'nin yanına varan derviş, Hacı Bektaş Veli'nin selamını söylemiş ve altınları vermiştir. Ahmet Yesevi de fakir bir tekke olduklarını söyleyip, bir kütük vermiş ve Hacı Bektaş Veli'ye selam göndermiştir. Derviş, bu kütüğü Hacı Bektaş Veli'ye verdiğinde kütük birden nur saçan, parlak bir cisim haline gelmiştir. Sıraç adı oradan kalmıştır."

Anşabacılılar için Sıraç, "inancından dolayı baskı altında olmasına rağmen sırrını açmayan, içine dönük" olan topluluğun adıdır (18.11.2010/12.01.2011, ses kaydı). Sıraç olmak Alevi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olmak, değişmemiş, "bozulmamış" olmak demektir. Araştırma süresince Anşabacılılar tarafından dile getirilen Sıraç kültürüne özgülenmiş "iyi korunmuş" ve "saf" kültür tahayyülü, konuyla ilgili yayınlarda da sıklıkla vurgulanır (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003, Yılmaz, 2009; Yıldız, 2011).

Sıraç kimliği, Alevilik içinde bir alt kimlik olarak değerlendirilebilir. Sıraçlar, Oğuzların Bozok kolunun Yıldızhan oğullarından olan ve "sözü değerli" anlamına gelen Beydili boyundan geldiklerine inanırlar (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 58; Yılmaz, 2009: 19). Türkiye'deki Alevi topluluklar içinde içevliliği daha yaygın biçimde uygulayan bir grup olmaları nedeniyle topluluk sınırlarını daha iyi korudukları düşünülen Sıraçlar, başta Tokat olmak üzere Yozgat, Sivas, Amasya, Çorum ve Samsun'da yaşarlar (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003; Üçer, 2005; Yılmaz, 2009).

Sıraçlarda musahiplik, diğer Alevi gruplardaki kadar yaygın olmasa da, toplumsal hafızada yerini korur. Alevi dinselliğinin önemli parametrelerinden birisi olarak kabul edilen musahipliğin, babagân kolu Bektaşilerinde olduğu gibi, Sıraçlarda da dinî yaşamın bir parçası olmadığını ileri süren yaklaşımlar mevcuttur (Yılmaz, 2009: 21; Yıldız, 2009: 397). Bu yaklaşıma göre Sıraçlar Bektaşi kabul edilirler (Andrews, 1992: 87) ve musahipliğin olmayışı Sıraçları diğer Alevi gruplarından ayırır. Ancak yapılan görüşmelerde, cemin başlamasından bitişine kadar geçen süre içinde ceme katılan kişiler arasında "cem musahipliği" olduğunun belirtilmesi, ayrıca adına musahiplik demeseler bile musahipliğin bütün özelliklerini taşıyan bir "gardaşlık" uygulamasının varlığı, geçmişte Sıraçlar arasında da musahiplik kurumunun bulunduğuna dair işaretler olarak kabul edilebilir. Örneğin Anşabacılılar ceme giren herkesin birbiriyle musahip olduğuna inanırlar. "Cemden çıkana kadar benim başım senin, senin başın benim," anlayışıyla ve "Aşk Ali'ye, niyaz Hakk'a" inancıyla herkes birbiriyle niyazlaşır, razılık alır. Kadınlar kadınlarla, erkekler erkeklerle yanaktan öpüşürler. "Cem musahipliği" denilen bu ilişkinin gündelik yaşamdaki karşılığı ise çocukları arasında yedi göbek evlilik yasağı olan "gardaşlık"tır (02.06.2010/09.06.2010, alan notu ve 12.01.2011, ses kaydı). Günümüzde Anşabacılıların gündelik yaşamında belirleyici bir ilişki biçimi olmamakla birlikte, topluluğun dinsel yaşamında kadının statüsünün erkek üzerinden belirlenen yönünü açığa çıkarması ve cinsiyetlerarası hiyerarşiyi görünür kılması açısından "gardaşlık" ilişkisi önemlidir. Musahiplikte olduğu gibi, "gardaşlık" da evli çiftler arasında kurulan bir ilişkidir. Öncelikle erkekler arasında kurulan bu ilişkinin "doğal" sonucu olarak kadınlar arasında da bir bağ ortaya çıkar: Bacılık. Bacılık da yine kocalar üzerinden edinilen bir statüdür. Gardaşlık ilişkisinde belir-

leyici tarafın erkek oluşu, Anşabacılı topluluğundaki ataerkil örüntülere dayalı dinsel hiyerarşiyle ve buna bağlı olarak gelişen toplumsal ilişkilerle de örtüşür.

Anşabacılılarda musahipliğin uygulanmaması ve Hacı Bektaş'ın mücerret kabul edilmesi, onların babagân koluna yakın bir topluluk olarak görülmelerine neden olmuştur. Ancak sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, toplulukta kutsal soy bağı üzerinden gelişen dinsel hiyerarşinin varlığı ve yalnızca Alevi-Sıraç anne babadan olan kişinin Alevi-Sıraç kabul edilmesi, topluluğu babagân kolundan ayrıştıran özelliklerdir.

İçerideki öteki: Sıraçlık

Anşabacılılar "Sıraç" nitelemesini sahiplenseler de, diğer Alevilerin ve Sünnilerin bu sözcüğü aşağılayıcı anlamlar yükleyerek kullandıklarını düşünüyorlar. Bu açıdan "Sıraç" sözcüğünü aşağılayıcı-küçültücü anlamlar içeren ve belirli bir coğrafyada yaşayan Alevilere göndermede bulunmak için kullanılan bir kavram olarak anlamak mümkündür. "Sıraç"ın ötekileştirici bir söylem aracı olarak kullanımı, diğer ötekileştirici kavramların kullanımından farklıdır. Alevileri ötekileştirmede "Kızılbaş, rafızi, mülhid" gibi kavramlar da kullanılır, ancak bunları genellikle Sünniler kullanırlar. Oysa "Sıraç" sözcüğü Sünnilerin yanı sıra Aleviler tarafından da benzer ötekileştirici anlamlar yüklenmiş bir topluluk adı olarak kullanılır. Bu kullanım, aynı etno-dinsel topluluk içinde bir grubun bir diğer grubu ötekileştirme eğilimine işaret etmesi açısından önemlidir. Bu nedenle, topluluğun da kendisini adlandırmak için Sıraç yerine "aşiret" sözcüğünü tercih ettiği görülür.[9] Karşılıklı ötekileştirme pratiğinin bir örneği olarak, Sı-

9 Yaygın olmamakla birlikte, Aleviler arasında kendilerini "ocak" üzerinden tanımlamayıp daha ziyade "aşiret" olarak tanımlayan gruplar da bulunur. An-

raçlar da diğer Alevi gruplarını "alaca, alabağursuk" (Yılmaz, 2009: 16) diye niteleyerek tepkilerini gösterirler.

Sivas'ta yaşayan Sıraçlara yönelik yaygın önyargı ve dışlama, evlilik tercihleriyle ilgili çekincelerden komşuluk ilişkilerine kadar uzanan bir yelpazeye sahiptir. Sıraçlara yönelik tutumsal ayrımcılığın izlerinin kişisel tarihim içinde de önemli bir yeri olduğunu söylemeliyim. Ailemle birlikte yirmi yıl Sivas'ta yaşadım ve alan araştırması yaptığım dönemde ailem hâlâ oradaydı. Sivas'taki yıllarımın önemli bir kısmı, 1978 Sivas olaylarının merkezinde yer alan ve çoğunluğu Alevi nüfustan oluşan Alibaba mahallesinde geçti. Çocukluk anılarımda mahallenin 1980 öncesi geçmişi, akşamları mahallelinin bir araya gelerek yaptığı çaylı sohbetlerin bomba sesiyle aniden kesintiye uğraması, kaçışmalar, mahallenin silahlarla tarandığı saatlerde karartılan odalarda çocukların demir bir masanın altına saklanması, mahallenin delikanlılarının bir bir gözaltına alınması, mahalledeki nöbet sırasının aileden bir erkeğe geldiği zaman yaşanan tedirginlik ve korkunun yanında, mahallenin gözüpek kadınlarından Anşa Teyze'nin aranan delikanlıları evinde saklama hikâyeleriyle zihnime kazınmıştı. O yıllarda biz çocuklar, ölüm kalım savaşının içinde yer alan, ama yaşanan siyasi gerilimleri macera havası içinde yaşayan küçük bireylerdik. Sivas'ta Alevilerin 1980 öncesi ve sonrasında yaşadıkları travmatik deneyimlerin aslında bir süreklilik içinde devam ettiği, 2 Temmuz 1993 Madımak Yangını'yla[10] ortaya çıktı. Şahsi aile tarihimiz

---

cak Alevi literatürüne yönelik araştırmam sırasında, bu grupların hangi siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel özelliklere sahip olduğuna ya da "aşiret" sözcüğüne hangi anlamları yüklediklerine dair bir bilgi içeren herhangi bir çalışmayla karşılaşmadım.

10 Kültür Bakanlığı ile Sivas Valiliğinin katkılarıyla Pir Sultan Abdal Kültür Derneği tarafından yapılması planlanan dört günlük Pir Sultan Abdal Şenlikleri'nin ikinci gününde, yani 2 Temmuz 1993'te Madımak Oteli'nde çıkarılan yangında 33 yazar, şair, karikatürist, sanatçı, gazeteci yanarak can vermişti. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, 1995.

içinde Alevilere yönelik şiddet içeren ayrımcılık süreçlerinin hepsini deneyimlemiştik. Ailem 2 Temmuz Madımak Yangını esnasında artık Alibaba'da oturmuyordu, ama yangın sonrası Sivas'ta yaşamaya devam eden Alevilerin maruz kaldıkları siyasal ve toplumsal ayrışmadan nasiplerini aldılar. Bu nedenle, Sivas'ta Alevilik çalışmak, "göze batmadan yaşamak" isteyen Aleviler için sorunlu bir tercihti.

Ancak 1990 sonrasında Aleviliğin hızla kamusal yaşama dâhil olması, karşılaştığım gerilimi kısmen rahatlatan bir unsur oldu. Bununla birlikte Alevi bir topluluk da olsa, Sıraçların çalışma alanımı oluşturması tepkiyle karşılandı. Sıraçlar, devlet başta olmak üzere gündelik yaşamın sıradan ilişkilerine kadar ötekileştirilen Alevilerin de "öteki"siydi. Aslında siyasal, toplumsal ve inanç düzeyindeki farklılaşmalar nedeniyle Alevilerin ötekisinin Sünniler olduğu düşünülür. Ancak aynı etno-dinsel topluluğun farklılaşan alt dalları arasındaki ötekileştirme, toplumsal ilişkilerin ince ayrıntılarında saklıdır. Bu ilişkilere dışarıya karşı birlik, kendi içinde ayrışma egemendir. Geçmişe doğru yaptığım zihinsel yolculuk, 1980 askeri darbesi öncesi Sivas'ın çatışmalı atmosferinde cesareti ve gözüpekliği ile tanınan Anşa Teyze'ye Sıraç kimliği yüzünden yöneltilen ötekileştirme pratiklerini anımsattı. Anşa Teyze yıllar sonra dahi polise kafa tutmuş cesur bir kadın olarak anılsa da, Sıraç kimliği diğer özelliklerinin hep önüne geçmişti. Anşa Teyze'yle mahallede, kapı önünde sohbet etmek çok keyifliydi, ama evine gidip bir bardak çay içilmezdi. Küfürlü konuşmalarına gülerek karşılık verilirdi, ama "bir kadına yakışmayan" bu küfürlü konuşmalar hep kınanırdı. Bu ve benzeri dışlamaların tek taraflı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Mahallelinin "Sıraçlara kız verilmez" eğiliminin yanında, Anşa Teyze'nin çocuklarının Sıraçlarla evlenmesi tesadüften öte bir tercih olan karşılıklı dışlama eğilimlerini gösterir.

Örneklediğim bu ötekileştirme çabaları 1980'lere kadar uzanır, ancak 2010 yılına bakıldığında da Sıraçların ötekileştirilmesinin boyutlarında önemli bir değişimin yaşanmadığı söylenebilir. Böylesi bir kültürel arka plana sahip bir çevrenin Sıraçları merkezine alan bir araştırmaya, özellikle merkezden uzak bir köyde bir kadın olarak gidip yaşayarak yapacağım bir çalışmaya, Sivas'ta yaşayan ailemin ve arkadaşlarımın gösterdikleri tepkiler bu açıdan önemlidir. Durumun gözünüzde canlanabilmesi için kendi tecrübelerimden birkaç örnek vermek isterim. Topulyurt'la ilgili bir araştırma için Sivas'a gideceğimi duyan bir arkadaşımın kendi çevresine Topulyurtlu bir tanıdıkları olup olmadığını sorduğunda aldığı yanıt, "Yok, onlardan tanıdığımız olmaz!" biçimindeydi. "Alevilik çalışmak da nereden çıktı? Hadi Alevilik çalışıyorsun, Sıraçlar nereden çıktı?" gibi sorularla başlayan cümleler gittikçe ayrımcılık dozu artan, küçümseyici cümlelere dönüştü. Babam "kızını" korumak istiyordu; köye birlikte gitmeyi, köyle bağımı kuracak tanıdık birilerini bulmayı, sahipsiz olmadığımı köylülere hissettirmeyi öneriyordu. Babamın ısrarı, bütün bu seçeneklerin çalışmanın yöntemine aykırı olduğunu, Sıraçlara yönelik tüm ayrımcılıkları geride bırakıp köye tek başıma, herhangi bir referans olmaksızın gideceğimi kararlı bir biçimde anlatıncaya kadar sürdü. Köylülerle ilk tanıştığım gün ve daha sonraki günlerde ise Sıraçları bir de benden dinleyen ailem ve yakın çevremin Sıraçlara yönelik tutum ve düşüncelerinde büyük ölçüde bir dönüşüm yaşandığını söyleyebilirim. Alan araştırması sürecinde bir "kadın" olarak köye yalnız olarak gidip köyde Sıraçlarla uzunca bir süre yaşayabilmem, bütün yolculuklardan sonra köyden memnuniyetle ayrılmam, Sıraçların gösterdiği misafirperverliğin[11] üzerimdeki olumlu etkisi, yakın

---

11 Topulyurt köyü misafirperverliği "Misafir dokuz nasiple gelir; birini yer sekizini evde bırakır gidermiş," (16.08.2010, alan notu, E.) inancına dayanı-

çevrem açısından içeriden bir gözlem etkisi yarattı ve önyargılardan beslenen ötekileştirmeyi -en azından yakın çevrem için- ters yüz etti denilebilir.

Anşabacılılar için Sıraç olmanın anlamı

Sıraç kavramı, tıpkı Kızılbaş kavramı gibi, topluluk dışındaki diğer gruplar tarafından Sıraç olanlara yönelik bir "küfür" olarak kullanılır (29.05.2010/01.06.2010, alan notu). Köylünün toplumsal hafızasında yer edinen Sıraç kavramına yüklenen aşağılayıcı anlamlar, onların yaşam deneyimlerinde belirgin bir yere sahiptir:[12]

> "Kasaba [Yıldızeli] mavuya [Muaviye, yani Sünniler kastediliyor] yeridir. Eskiden yaşlılarımız kasabaya indiğinde sakalları çekilir, yağ sürülürdü sakallarına. Karılarını, kızlarını emanet ederler, ama arkamızdan 'Bu da Sıraç, Kızılbaş,' derlerdi. Arkadaşlarımızla Erzincan'da karşılaşsak selam verirler, Sivas'ta yüzümüze bakmazlardı. Biz de 'Nerelisiniz?' dediklerinde 'Niğdelikten' deriz, yerimizi belli etmeyiz. Onun için burası bize mavuya çukurudur. Yıldızeli de bizden nefret eder." (02.06.2010, alan notu, E.)

Anşabacılılar, Sıraç ve Kızılbaş kavramlarına yüklenen olumsuz anlamları reddederek, bu kavramların yüceliklerine vurgu yapıyorlar. Anşabacılılar için Sıraçları diğer Alevilerden farklılaştıran şey ise "öze yakın" olmalarıdır: "Olum-

---

yor. Bu inanış, alan araştırması süresince köyde geçirdiğim zaman diliminde onlara yük olmadığımı hissettirmek isteyen köylüler tarafından sık sık dile getirildi.

12 İstanbul'da yaşayan Sıraçlar ise Sıraç oldukları için değil, genellikle Alevi oldukları için ayrımcılıkla karşılaşırlar. İlkokuldaki kızına "Aleviler mum söndü yapıyor!" diyerek psikolojisini bozan öğrencileri okul müdürüne şikâyet ettiği halde sonuç alamayan Anşabacılı bir kadın, müdürü televizyona vermekle tehdit edince kızının sınıfının değiştirildiğini, böylece sorunu geçici olarak çözümlediğini aktarıyor (01.04.2011, alan notu).

suz olarak kullananlar da olabilir. Ben Sıraç deyince Alevinin hasını anlıyorum." (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Topluluk tarafından diğer Alevi grupların (örneğin Tahtacıların) Sıraçları benimsemedikleri, hatta Alevi olarak bile kabul etmedikleri düşünülüyor (29.05.20109, alan notu, E.). Hem Sıraçlar hem de diğer Alevi grupları, kendi aralarındaki ötekileştirmenin karşılıklı olarak farkındalar. Komşuluk ilişkilerinden evlilik tercihlerine kadar varlığını hissettiren bu dışlama siyaseti, toplumsal ilişkiler üzerinde belirleyici bir niteliğe sahip.

Bu konuda farkına vardığım ilk husus, Alevilerin de kendilerine yöneltilen suçlamaların bir kısmını Sıraçlara yönelttiği oldu. Örneğin Aleviler kendilerine yapılan "mum söndü" suçlamasını, Sıraçlara yönelik olarak dile getiriyorlardı. Bu suçlamanın bir diğer adı ise "Horoz çırpıtma"dır. Alan araştırması sürecinde görüştüğüm Alevi ve Sünniler, Sıraçlara yönelik önyargılarını "Sıraçlar cemlerde horoz çırpıtıp mum söndürüyorlarmış!" ifadesiyle dile getirdiler (20.04.2012, alan notu, K.-E.).

Buna karşın, "üniversitedeki arkadaşları arasında en büyük kazığı Alevi arkadaşlarından yediğini" söyleyen Sıraç bir genç de diğer Alevilere karşı "güvenilmez" anlamındaki "alaca" nitelemesini kullandığını belirtti (22.07.2010, alan notu, E.). Alaca nitelemesinin dayandırıldığı anlatı, topluluğun kendileriyle Alevi gruplar arasına koyduğu mesafeyi ve topluluğun bu nitelemeye yüklediği anlamı ortaya çıkarıyor: "Hz. Hüseyin Kerbela'ya giderken arkasında yetmiş bin kişi vardı; Kerbela'ya vardıklarında yetmiş iki kalmışlardı. Hz. Hüseyin geri dönenlere 'Alacalığınız, soyunuzla birlikte sürsün!' dedi. Şimdi 'alaca' dediklerimiz onların soyu. Tarık'tan geçmiyorlar." (18.08.2011, alan notu, E.)

Anşabacılı üniversiteli gençlerin yaşadıkları ayrımcılık ise aslında Alevi olmalarıyla ilgilidir. İstanbul'da "Nerelisin?"

sorusuna verilen "Sivaslıyım," yanıtı, ardından bir başka soruyu getirir: "Saz çalıyor musun?" Saz çalıyor olmak Alevi olmanın bir göstergesidir adeta. Derste yoklama yapan hocanın "Haydar Ali" adını duyunca "Kim bu?" diye kafasını kaldırıp "dik dik" bakması, sessiz ama vurgulu ötekileştirme davranışları olarak deneyimlenmiştir. Kışkırtıcı bir tonla yapılan ötekileştirme vurguları ise yaratılan tartışma ortamlarındaki gerilimi artırır: "Sizin bir şeyhiniz varmış. Ergenliğe girecek oğlu varsa, onu kadınlarla bir odaya kapatır, sabaha kadar birlikte olmalarını sağlarmış. Oğlan ışıklar kapatıldığı için kiminle birlikte olduğunu anlayamazmış. Birlikte olduğu kadınların sırtını tırnaklarıyla çizen oğlan sabah kalktığında bu kadınlardan birisinin annesi olduğunu fark etmiş." Sünniler arasındaki yaygın bir diğer inanç ise "Alevilerde gelinlerin ilk önce kaynatasıyla yattığı" inancıdır. Gençlerin Alevilere yöneltilen bu suçlamalara karşı tepkisi genellikle "Bizi en hassas olduğumuz yerden, namusumuzdan vuruyorlar," biçimindedir (22.07.2010, alan notu, E.). Suçlama ve karalama hikâyeleri, "Alevilerin kuyruğu varmış!" gibi (25.07.2010, alan notu, E.) fantastik anlatılardan cinsellikle ilgili aşağılamalara dek çeşitlilik gösterir. Ancak, cevapların da benzer şekilde kadınlar üzerinden verildiği görülebilir: İstanbul'da bir havaalanında görevli bir Anşabacılı erkeğe yöneltilen "Aleviler cinsel ilişkiden sonra yıkanmazlarmış," suçlamasına karşı verilen savunma, "Ananız Alevi bir erkekle mi yattı da biliyorsunuz?" şeklinde olmuş (19.07.2010, alan notu).

Toplumsal ilişkilere damgasını vuran ve kurumsal ayrımcılığın izlerini taşıyan dışlama hikâyeleri, söz konusu devlet olduğunda, Alevilerin görülmemesi, yok sayılması biçiminde karşılık bulur. Yaz aylarında yıllık iznini köyünde geçirmek üzere İstanbul'dan gelen bir aile, köylerine yaklaşınca asfalt yolun bittiğini fark eder. Çocuklarına bu durumu an-

latmakta zorlanan baba, yaşadıklarını şöyle aktarıyor: "Asfalt, Çerkes köyü olan Üyük Yaylası ve Çobansarayı köyüne kadar geliyor. Topulyurdu'na dönünce asfalt bitiyor. Çocuklar 'Asfalt bitti,' deyince bir şey diyemiyorum. Ne diyeyim? Stabilize yol. Buradan üvey evlat olduğumuzu anlıyorum." Aynı kişi, çalıştığı işyeri için de "Hacı Şakir sabunları gibiler. Hepsi tek tip. Ben sırıtıyorum. 'Ölsün!' diye düşünerek en olmadık yerlerdeki görevleri veriyorlar," diyerek Alevi olarak yaşamanın zorluklarını dile getiriyor (25.07.2010, alan notu).

Sıraçların hem Aleviler hem de Sünniler tarafından ötekileştirilen bir grup olması, topluluk sınırlarının sıkı bir duvar örülerek korunmasını zorunlu kılıyor denebilir. Bu nedenle Sıraçlar, diğer Alevi topluluklarından daha katı bir içevlilik uygularlar. İçevliliğin göç, eğitim, iletişim ve ulaşım olanaklarının geliştiği bir dönemde hâlâ varlığını koruması, karşılıklı olarak beslenen önyargıların varlığını sürdürmesiyle ilişkilidir. Sivas'ta çalışan Sıraç bir hemşirenin durumu "Evlenmek zaten zor bir iş. İyi ki köyümden evlendim. Yoksa bir de 'yabancı' birisiyle evlenmiş olmanın sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalacaktım," (09.06.2010, alan notu) diye değerlendirmesi, içevlilik kuralının bugün de geçerliliğini koruduğunu gösteriyor; çünkü burada kullanılan "yabancı" kavramı ile Sıraç olmayan diğer Alevi gruplar kastediliyor. Her ne kadar evlilikte Alevi olan Sünni olana tercih edilse de, şunu söyleyebiliriz ki, Sıraçlar için Alevilerle Sünniler arasındaki fark sadece bir "derece" farkıdır. Her iki grup da "yabancı" olarak nitelenir.

Toplumsal yaşamın çeşitli aşamalarında özelde bir Sıraç olarak Alevilere karşı, genelde ise bir Alevi olarak Sünnilere karşı kendi sınırlarını koruma eğilimleri, topluluk için bir mücadele alanı oluşturur. Görüşmelerde diğer Alevilerden genellikle "yabancı" yerine "onlar" diye söz edilmesi, Sünni-

lerinse "mavuya" ya da "yezit" olarak adlandırılması dikkat çekicidir. Karşıtlıkları vurgulamada daha etkili olan "onlar" kelimesinin, "biz" anlayışının pekiştirici olarak işlev gördüğü anlaşılıyor.

Dedeli/babalı ayrımı

Topluluğa adını veren ve türbesi Tokat'ın Zile ilçesi, Acısu köyünde bulunan Anşabacı, Hubyar Ocağı'ndan ayrılarak yeni bir ocağın oluşumuna zemin hazırlayan Veli Baba'nın eşidir. Topluluk Anşabacılı olarak kabul edilmekle birlikte, dinî lider olarak kabul edilen erkeğe verilen ad üzerinden farklılaşmıştır. Yani Hubyar Ocağı içindeki Hubyarlı ve Anşabacılı ayrışması, dinî otorite olarak kabul edilen "erkek" figürüne verilen ada da yansıyarak dedeli/babalı ayrımını ortaya çıkarmıştır.

1800'lü yılların ikinci yarısında yaşayan Veli Baba, Hubyarlılara göre düğünlerde ve bayramlarda davul çalan bir talip ve Hubyar Ocağı dedesi Hatip Efendi'nin sofusudur. Hubyar tekkesinin içinde yaşanan iktidar mücadelesi yüzünden tekke, zamanla topluluk üzerindeki gücünü yitirmeye başlar. Veli Baba, tekke içindeki çözülmeyi ve dedelerin tarikatı yürütmede etkisiz kaldığını görür; Hubyar Sultan'ın kendisine el verdiğini söyleyerek talipleri kendisine bağlar. Talipler üzerindeki etkisi gittikçe güçlenen Veli Baba'ya Hubyar Sultan Ocağı'ndan bazı dedelerin de bağlandığı görülür. Bu süreçte, Hubyar köyünde bulunan Hubyar tekkesi yerine Acısu köyü, Sıraç toplulukların dinî merkezi haline gelir. Bu süreç, aynı zamanda topluluk üzerindeki iktidarın el değiştirmesiyle birlikte ortaya çıkan dedelilerle babalılar arasındaki bir mücadele sürecidir. Topluluk üzerindeki gücünü yeniden kazanmak isteyen dedeliler arasından çıkan Hıdır Derviş, dedelilerin yeniden güç kazanması-

nı sağlamak için Hubyar köyünde cem yürüten Veli Baba'yı topluluk önünde zor duruma düşürecek sözler sarf eder. Hıdır Derviş, Veli Baba'nın yürüttüğü cemde kesilen kurbanların pişirildiği kazanlarda köpek yavrularının bulunduğunu söyleyerek, kaynayan kazanlara elini sokarak köpek yavrularını çıkarır. Böylece Hubyar tekkesi Veli Baba'ya bağlanmaktan vazgeçer ve Veli Baba kendi köyüne döner (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 164). Bu anlatı dedeli topluluğun yeniden güç kazanma sürecinin bir tasviri niteliğindedir. Babalılara göreyse Veli Baba'yı topluluk önünde küçük düşürmek için anlatılan bu olay hiç yaşanmamıştır. Anşabacılılar ise ocağın şekillenişini farklı bir biçimde anlatırlar:

> "Hubyar Sultan soyundan olmayan Veli Baba'nın babasının adı Hasan'dır, lakabı ise Kurt'tur. Kurt Hasan, Çaylı köyündeki inanç önderi Hacı Şeyh'e hizmet ederken, bir gün Çekerek ile Sorgun arasında bir yerde yapılan soygun sırasında çıkan kavgada, tesadüfen bir kurşunun isabetiyle vefat etmiş, Veli Baba öksüz kalmış. [Sonraları] Sofuoğlu'na hizmet ederek hem ilim hem de Hubyar tarığını öğrenmeye başlamış. Veli Baba yetiştikten sonra eski usullerin ortadan kalktığını, şeriata yönelik bir sistemin oluştuğunu görmüş. Sofuoğlu'ndan icazet alarak topluma aşiret geleneğinin, Hubyar inancının kurallarını telkin etmiş. İnsanlar o zaman Veli Baba'ya biat etmiş. Hubyar'a bağlı bütün köyler biat etmiş. Veli Baba üç kez tarikat yapmış, son olarak Hubyar'ın üstünde cem yapmış, orda kurban kesmiş. 1864'te vefat etmiş. Türk geleneklerine göre bizde kadın-erkek ayrımı yoktur; Anşa Bacı da Veli Baba'nın postuna oturmuştur. Anşa Bacı hiçbir yere çıkmamış, ne köye ne kente... Ne de olsa Türk anası, kadın. Akın akın gelmişler Acısu'ya. Bunu hazmedememişler; Veli Baba'ya en yakın olanlar bile hazmedememiş. Abdülhamit döneminde Hariciye Nazırlığı yapmış, Kazova'da

oturan Bekir Sami Paşa'yı devreye sokarak Anşa Bacı'yı şikâyet etmişler. Gelmişler, Acısu'da kapıya kilit vurmuşlar; Anşa Bacı'yı, oğulları Hüseyin Baba, Ali Baba, Hasan Baba ve damadı İbrahim Baba'yı Tokat'a götürmüşler. Tokat'ta altı ay bir handa mecburi iskândan sonra İstanbul'a göndermişler. Yolda Hüseyin Baba hastalanmış ve Samsun'da vefat etmiş. İstanbul'da Sıraç aşiretinden tersane paşasının yardımıyla idamdan dönmüşler. Rakka bölgesine sürgüne gönderilmişler. Üç yıl orada kalmışlar. İhtiyaçlarını karşılamak için işçilik yapmışlar. Babam anlatırdı; Hasan Baba'yla babamın babası Java'ya gitmişler, Sumatra'ya gitmişler Arabistan'dan Suriye'den... Oradaki yaşantıları anlatmış, adadakilerin neler yaptığını, tiplerini... Üç yıl sonra suçsuz oldukları kanıtlanmış. Gemilerle İstanbul'a dönüyorlar, ordan Samsun'a geliyorlar. Geri dönüşleri duyulunca köylüler yollara düşüyor, Amasya'da karşılıyorlar; Anşa Bacı'yı alıp büyük bir coşkuyla Acısu'ya getiriyorlar. Orda vefat ettiği güne kadar aynı devran devam ediyor. 'Kellem de gitse ben boyun eğmiyorum. İster sürgüne götürsünler ister katletsinler. Benim inancım bu,' diyor Anşa Bacı. Tarihteki Cengiz Han'ın eşi gibi..." (18.11.2010, ses kaydı, E.)

Babalılar ile dedeliler arasındaki gerilimin nedeni, Anşabacılılar tarafından şöyle dile getiriliyor: "Hubyar Sultan göçtükten sonra Ocak bitmiş. Sıraçlar camiye gitmeye başlamışlar, tavşan eti yer olmuşlar. Veli Baba Hacı Şeyh'ten el alan Sofuoğlu'ndan el almıştır; dedelilerin kabul ettiği gibi Veli Baba, Hatip Efendi'nin sofusu olmamıştır. Veli Baba kimsenin sofusu olmamıştır. Zaten Anşa Bacı'yı Osmanlı'ya şikâyet edenlerin başında Hatip Efendi, yani Hatibin Ali gelir." (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Veli Baba, topluluğun dışındakiler tarafından aşağılama amacıyla "davulcu" olarak da anılır. Ötekileştirici bir nite-

leme olarak görülen "davulcu" yakıştırmasına karşı topluluğun tepkisi, yasaklama yönündedir. Anşabacılılarda davul çalmak, halay çekmek günah sayılır. Bu yasağın temelinde, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ve ailesine karşı yapılan zulmü hatırlatmasıyla birlikte Veli Baba'nın "Davulcu Veli" olarak aşağılanması da vardır. Anşabacılılar, yaşadıkları bu tarz ötekileştirici eğilimlere Hz. Ali'nin sözüyle karşılık veriyorlar: "Hz. Ali'ye 'Hangi milletin iyi?' diye sordular. Hz. Ali, 'Her milletin iyisi iyidir. Hak Âdem'e sığındı,' dedi." (02.06.2010, alan notu, E.)

"Davulcu Veli"nin "Veli Baba"ya dönüşümü, aynı zamanda Hubyar Ocağı'ndan ayrılan bir kolun başka bir ocağa dönüşme sürecidir. Alevilikte kutsal soy bağına dayanan ocak kültünün önemi göz önüne alındığında, bir talip olarak Veli Baba'nın ocak sistemi içinde dedeler gibi bir dinî lider olarak kabul edilmesi, sık karşılaşılacak bir durum değildir. Aslında bu, bir dinî lider olarak Veli Baba'ya, ortak ataya yönelik bir bağ yaratan topluluk ile ocak oluşumu arasında karşılıklı gelişen bir ilişkidir. Bu dönüşüm sürecinde topluluğun belleğinde yer eden ocağın oluşumuyla ilgili efsane, ocak kültünün yeniden inşasının bir örneğidir. Efsaneye göre, Veli Baba, Kurtoğlu Ocağı'nın kurucusudur ve kendi kutsal ailesi de Kurtoğlu adıyla anılır. Dolayısıyla, Veli Baba ocak kültü üstünden bir topluluk üzerinde hâkimiyet kuracak kutsal soy bağının koşullarını da hazırlamıştır denebilir.

> "Bir gün Veli Baba'ya hamile olan annesi derede esvap yıkıyormuş. Aşeren kadının canı et çekmiş. Uzaktan bir kurt, ağzında bir et parçasıyla gelip kadının yanına bırakmış. Kadın eti ateşin içinde pişirip yemiş. Ocağın adı bu olay üzerine Kurtoğlu Ocağı olmuş." (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Alevilikte kutsal soy bağının önemine karşın Anşabacılılar Veli Baba'nın talip soylu olduğunu kabul ediyor, bir ocak

olabilmek için kutsal soy bağından öte, yola bağlılığın belirleyici unsur olduğunu belirtiyorlar. Bu yaklaşım, verilen şu örnekle açıklanabilir: "Alevinin başı Hz. Ali. Biz Hz. Ali'ye kendi açtığı, icazet ettiği yol için mi bağlıyız, yoksa babasından dolayı mı? Babası Ebu Talip puta tapandı, peygambere biat etmedi, Müslüman olmadı, ölünce cenazesi İslâmî kurallara göre kaldırılmadı. Hz. Peygamber efendimiz son peygamber, bütün Müslümanların peygamberi. Onun için açılan içtihat önemli." (18.11.2010, ses kaydı, E.)

Anşabacılılar, Hubyar Sultan'ın eşi olan Gönül Bacı'nın birincisinde Hubyar Sultan'ın eşi, diğerinde ise Veli Baba'nın torunu olan Hasan Baba'nın kızı Gönül Bacı olarak iki donda dünyaya geldiğine inanırlar. Bu inanış, Anşabacılılar için ortak ata olarak kabul edilen Veli Baba'nın Hubyar Sultan'la kurduğu bağı meşrulaştırmak için dile getirilir. Bu bağı daha da güçlendiren inanış ise "Hubyar Sultan'ın dünya değiştirerek, Veli Baba olarak yeniden dünyaya geldiği" (26.07.2011, ses kaydı, K.) inanışıdır. Anşabacılılar, her ne kadar yukarıda aktarıldığı gibi Veli Baba'nın talip olduğunu kabul etseler de, Veli Baba ile Hubyar Sultan arasında kutsallık üzerine inşa ettikleri bir ilişkiyi yeniden kurma eğilimindedirler.

Hubyarlılarla Anşabacılılar arasındaki çekişme günümüzde de varlığını sürdürüyor. "Hubyar da bir gerçek, Veli Baba da bir gerçek. Bunlar var olmuş, yaşamış. Ama yok saymak gerçek dışı. Mesela Hubyar dedeleri, Anşa Bacı'ya ve Veli Baba'ya talip olanlara çok ağır sözler söylüyorlar. Dinsizler, imansızlar, poritler[13] diyorlar. Çok yakışıksız şeyler bunlar." (18.11.2010, ses kaydı, E.) Hubyarlılar Anşabacılıları talip olarak gördükleri için, Anşabacılılar ise Hubyarları geleneklerinden uzaklaştıkları ve Anşa Bacı'yı Osmanlı'ya şikâyet ettikleri için reddediyor, birbirleriyle evlenmiyor, birbirlerinin cemlerine katılmıyorlar. Her iki grubun birlik-

13 *Porit*, köylüler tarafından "inançsız" anlamında kullanılıyor.

te yaşadığı köylerde ise cemler ayrı ayrı yapılıyor (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 168). Hubyar Sultan'ın Ehl-i Beyt soyundan olduğunu, Veli Baba'nın ise el aldığını kabul eden Anşabacılılar, "Babaların yolundan gitmeyiz!" diyen dedelileri kibirli buluyor, bu kibre Hz. Ali'nin "Benim belimden değil, yolumdan giden evlâdımdır," sözüyle karşılık veriyorlar (12.01.2011, ses kaydı, E.). Anşabacılılara göre, "Aramızda fark var. Biz onlardan soğan zarı kadar ilerdeyiz, yufka kadar." (30.05.2010, alan notu, K.)

Anşa Bacı

Veli Baba'nın 1864'te yaşamını yitirmesinden sonra eşi Anşa Bacı, topluluğun dinî liderliğini üstlenerek kocasından devraldığı posta oturmuş, topluluğun cemlerini yürütmeye başlamış. Kenanoğlu ve Onarlı'nın aktardığına göre (2003: 72-166) "Kızılbaşlık propagandası yapmak"la suçlanan Anşa Bacı, 1894 yılında babalı topluluk hakkında hazırlanan bir raporla Kazova'daki Haruk Çiftliği'nin sahibi Bekir Sami Paşa'ya şikâyet edilir. Anşa Bacı, çocukları ve akrabaları Tokat'ta sorgulanır; işkenceye uğrar. Altı ay sonra İstanbul'a gönderilen Anşa Bacı, oğlu Hüseyin'i yolculuk sırasında daha Samsun'a gelmeden kaybeder. İstanbul'da yapılan sorgulama sonucunda Anşa Bacı, çocukları ve damadı Şam'a sürgüne gönderilirler. Üç yıl boyunca Şam'da sürgünde kalan aile, sürgünün sonunda köylerine, yani Tokat'ın Zile ilçesi Acısu[14] köyüne dönerler. Büyük bir topluluk, Anşa Bacı'yı Amasya'da karşılayarak Acısu'ya kadar götürür. Sürgün sonunda Anşa Bacı tekrar posta oturarak topluluğun dinî lideri olarak yaşamına devam eder.

---

14 Hasan Baba dışında Veli Baba, Anşa Bacı ve diğer çocuklarının mezarları Acısu köyünde bulunuyor ve bu mezarlar Sıraçlar için bir ziyaret yerine dönüşmüş durumda. Hasan Baba'nın mezarı ise Karşıpınar köyündedir.

Anşa Bacı ve topluluğunun Osmanlı'ya şikâyet edilmesi, dedelilerle babalılar arasındaki çekişmenin ikinci halkasını oluşturmuştur. Anşabacılılar, Hatip Efendi başta olmak üzere dedeliler tarafından Osmanlı'ya şikâyet edildiklerini düşünürken, dedeliler bu şikâyetin Sünniler tarafından yapıldığını savunurlar (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 72-166).

Anşa Bacı'nın diğer adları "Ciciş Ana" ve "Büyük Herif"tir. Büyük Herif yakıştırması, Anşa Bacı'nın sürgün yıllarında yaşadığı söylenen efsanevi bir anlatıyla açıklanır: "Anşa Bacı Şam'da bir zindanda tutulurken, zindanın komutanı [Şam valisi olarak da anlatılır] Anşa Bacı'yı huzuruna getirtmek üzere askerlerini gönderir. Anşa Bacı'nın yanına giden askerler, direğin dibinde oturan yaşlı, sakallı bir erkek görünce koşarak komutana gider ve zindanda bir kadının değil, büyük bir herifin oturduğunu söylerler. Bunun üzerine komutan İstanbul'a haber göndererek Anşa Bacı'nın zindandan çıkarılmasını ister." (01.06.2010, alan notu/12.01.2011, ses kaydı, K.-E.) Topluluğa "Velibabalılar" yanında "Anşabacılılar" denilmesi, Anşa Bacı'nın inancı uğruna ödediği bu bedelle ilişkilendirilir. Bir kadın olarak kocasının ölümünden sonra posta oturması, topluluk üzerindeki hâkimiyeti, Osmanlı karşısında gösterdiği kararlılık, sorgulama sürecinde yaşadığı işkencelere rağmen ödün vermemesi, topluluğun güvenini ve saygısını kazanmasını sağlamıştır. Post geleneksel olarak "baba" statüsündeki erkeğe ait olduğu için, Veli Baba'nın ölümünden sonra posta "Bacı" statüsündeki bir kadının oturması, topluluğun dinsel yaşamında ilk kez deneyimlenmiştir. Anşa Bacı'nın posta oturması, Kurtoğlu Ocağı'nda bacı statüsündeki diğer kadınların da posta oturmasının yolunu açmıştır. Ancak sonraki bölümde ele alınacağı gibi, bir kadının posta oturması belirli koşullara bağlıdır ve bu koşullar oluşsa bile, bacı olarak bir kadının posta oturmasının yaygın bir uygulama olduğu söylenemez.

Topluluğun "Anşabacılı" olarak bir kadın üzerinden adlandırılması, Alevilikte cinsiyetlerarası eşitlik söylemini güçlendirmekte kullanılan bir araç olmasına karşın, ocağın adının Kurtoğlu Ocağı olarak kaldığına dikkat çekmek isterim. Dine dayalı iktidar, hâlâ erkekler arasında el değiştiriyor ve dinî liderlik olarak babalık, Kurtoğlu ailesinden olan erkekler arasındaki silsileyi takip ediyor. Bu nedenle, "Anşa Bacı ile Veli Baba'nın çocuklarından yalnızca Hasan Baba el aldığı için, 'babalık' Hasan Baba'nın soyu üzerinden devam ediyor. Hasan Baba'nın çocuklarından 'babalık' postuna oturanlarsa Rüstem Baba ile Behçet [Bektaş] Baba ve onların erkek çocukları." (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Topluluğun Hubyar Sultan Ocağı'ndan ayrılarak Kurtoğlu Ocağı'na dönüşümü sonrasında, her iki ocak arasındaki farklılaşmanın cinsiyet vurgusu üzerinden tanımlanması, cinsiyetlerarası eşitlik söyleminin bir başka boyutunu tartışmaya açıyor. Çünkü bu iki topluluk dedeli/babalı ayrımı üstünden farklılaşsa da, her ikisinde de erkek cinsiyeti üzerinden bir ayrım yapıldığı görülüyor. Topluluğun bir kadın olarak Anşa Bacı'nın adını almasına karşın babalı bir topluluk olarak bilinmesi, cinsiyetlerarası hiyerarşinin erkeklerin lehine işleyen yanını öne çıkarıyor.

Topulyurt köyü[15]

Anşabacılı bir köy olan Topulyurt, Sivas'a 100 km, Yıldızeli ilçesine 40 km uzaklıkta bulunan bir köydür. Köyün kuruluş tarihi hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, Hubyar'dan, Bozok Yaylası'ndan ve Yozgat'tan gelen yedi ailenin

15 Çalışma süresince Anşabacılılardan edindiğim bilgilere göre, günümüzde Anşabacılı olarak bilinen köyler şunlardır: Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı Topulyurt ve Yağlıdere; Hafik ilçesine bağlı Beydili, Esenli (Dona) ve Çakmak; Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Acısu, Çamdere (Mancı), Yaylakent (Gederek), Karacaören, Üçkaya, Karşıpınar, Çayır, Kuzalan, Kuruçay ve Kervansaray; Almus

kurduğu söylenir, zaten bu sebeple "toplama" anlamına gelen "Topulyurt" adını almıştır. Bu aileler, köyün ilk yerleşim yerleri olan Karatepe, Karadeli ve Fındıklı mevkii arasındaki ormanlık bölgeye yerleşmişlerdir. Alevi bir topluluk olarak bu bölgeyi tercih etmeleri, muhtemelen mevcut yönetim karşısında yaşadıkları güvenlik endişesiyle ilgilidir. Köydeki nüfus artışı sonucu ve Alevilerin kendilerini görece güvende hissetmeleri nedeniyle köylüler, 1800'lerin sonunda köyün şimdiki arazisine göç etmişlerdir. Bugün köy, Düzdağ ile Melkiş Dağı'nın kuzey eteklerinde, Vartan Boğazı'nda yerleşiktir. Köyü ikiye bölen Vartan Deresi'nin her iki yanında birer mahalle bulunur. Köyün tarihindeki farklı yerleşim yerleri nedeniyle, üç ayrı bölgede mezarlık bulunur. Bu mezarlıklar Karadeli, Hanyeri ve şimdiki Terektaş mezarlıklarıdır. Köylüler vasiyetlerine göre bu mezarlıklardan birine defnedilirler.

Köyün nüfusu kışın 270 kişi olsa da, Nisan ve Kasım ayları arasında köydeki kişi sayısı artar.[16] Dönemsel nüfus artışının nedeni, kışın kentlerde yaşayıp yazın köye dönen yaşlılar, emekliler ve yıllık izinlerini köyde geçirmek üzere gelen, çoğunluğu İstanbul ve Kocaeli'de yaşayan Topulyurtlulardır. Köydeki ev sayısı 152'dir. Yaşamını köyde geçiren kadın nüfus 155, erkek nüfus ise 115 kişidir. Erkeklerin % 90'ının Devlet Demir Yolları emeklisi olduğu köyde ailelerin % 95'i emekli maaşı, % 5'i ise yaşlılık maaşı alıyor. Genellikle DDY'den emekli kocalarının aylık gelirinden ve sağlık gü-

---

ilçesine bağlı Kınık, Filtize; Turhal ilçesine bağlı Ulutepe (Kelit); Yeşilyurt ilçesine bağlı Sekücek, Karagözgöllüalan (Göllüalan ve Karadere); Artova ilçesine bağlı Poyrazalan; Yozgat'ın Çekerek ilçesine bağlı Gönülyurdu (Çürükköy), Sarıköy, İkizce, Ortaoba, Yukarıoba, Demircialanı, Kamışçık ve Çakırköy; Kadışehri ilçesine bağlı Yavuhasan; Amasya'nın Göynücek ilçesine bağlı Davutevi ve Ardıçpınar köyleri.

16 1970'lerin sonundan itibaren Topulyurt'tan kentlere göç süreci başlamıştır. Topulyurtluların köy dışındaki yerleşimleri, yoğunluğuna göre sırayla İstanbul, Kocaeli, Ankara, İzmir ve Antalya'dır. Sivas'ta ikâmet eden aile sayısı ise büyük kentlere yapılan göç nedeniyle zamanla azalmıştır.

vencesinden yararlanan "rahatları yerinde" kadınlardan kocası ölenler, ikinci kez evlenmemişler.

Köyde yaşayan kadınlar arasında okuryazarlık oranı oldukça düşükken, erkeklerinse tamamı okuryazar. Benzer bir eğilim, araştırma sürecinde derinlemesine mülakat yaptığım diğer Topulyurtlu kadınlar için de geçerli. Görüştüğüm 16 erkeğin tamamı okuryazarken, 41 kadından 8'i okuryazar değildi.

Eğitim düzeyi	*Kadın*	*Erkek*
Okuma yazma yok	8	–
Okuma yazma var	10	1
İlkokul	14	6
Ortaokul	3	3
Lise	4	6
Üniversite	2	–
Toplam	41	16

1950 yılında köye okul yaptırılmak istenmiş, ancak köylünün "aramıza yabancılar girecek" korkusu nedeniyle inşaatta kullanılacak malzemeler köye getirildiği halde okul yaptırılamamış. Köyün ilk ilkokulu 1960 yılında yaptırılmış; okul ilk mezunlarını 1965 yılında vermiş. Okulun ilk yılında 72 oğlanın kaydı yapılmasına karşın, hiç kız öğrenci kaydı bulunmuyor, ikinci yıl ise okula 3 kız öğrencinin kayıt yaptırdığı görülüyor. Zamanla bu sayıda artma eğilimi olduğu söylense de, bugün köyde yaşayan kadınlar arasında okuryazarlık oranının oldukça düşük olması, bu artışın kayda değer bir artış olmadığını gösteriyor.

Erkek öğrencilerin büyük bir kısmı, Cer Atölyesi Çıraklık Okulu[17] ile Yıldızeli Pamukpınar Öğretmen Okulu'na gide-

17 Sivas'ın ilk fabrikası olarak önemli bir istihdam kapısı olan DDY Cer Atölyesi 1939'da, DDY Cer Atölyesi'ne bağlı Cer Atölyesi Çıraklık Okulu ise 1966 yılında kurulmuştur (Coşkun, 1995: 206-241). Akpınar, çırak okullarının Köy Enstitüleri, Millet Mektepleri ve Halk Evleri'yle birlikte Cumhuriyetin anıt

bilmek için köyden ayrılmış. Çıraklık okulu, demiryolu hizmetinde çalışacak ustaların yetiştirilmesinden sorumlu olan bir okuldur; buradan mezun olan her erkek için kamuda bir iş ve maaş hazırdır. Nitekim bugün köydeki emekli erkeklerin çoğu bu okuldan mezun olan kişilerdir. Genç erkek nüfusun eğitim nedeniyle köyden kopuşu, kadınların gündelik yaşamın zorluklarıyla baş başa kalmalarına neden olmuş. Erkekler "eli iş tutsun" diye köyden uzaktaki okullara gönderilirken kızlar köydeki okullara dahi gönderilmemişler, gönderilseler bile birçoğu mezun olmadan evlendirilmişler. Kızların okula gönderilmek istenmemesi, Anşabacılılar tarafından "Kızlar zaten geri zekâlı. Okula gidip işten uzaklaşırlarsa ev ve tarla işleri nasıl döner?" (02.06.2010, alan notu, K.) sözleriyle ifade ediliyor.

İşin gerçeği, o yıllarda nişanlı olduğu için ya da öğretmenin ev işlerine yardımcı olsun diye okuldan alınan kızların hikâyelerini ancak bire bir yapılan görüşmelerde dinleyebildim. Örneğin, "Okul ilk açıldığında kız-oğlan ayrımı yapılmadı. Kız çocuklarını okula gönderen aileler dışlanmadı," diyerek Alevilerde "ezelden beri bulunduğu" iddia edilen kadın-erkek eşitliği söylemini temellendirmeye çalışan bir

---

okulları içinde değerlendirilebileceğini belirtir: "Sanayi alanında gereksinim duyulan nitelikli işgücünü yetiştirmeye yönelik çabalar sonuç vermiş ve bu alanda soruna özgü bir çözüm yolu bulunmuştur. Bu çözüm KİT'lerin Çırak Okullarıdır. ... Sanayi alanında gelişme kaydedilmeye başlanmasıyla bu alanda nitelikli işgücüne olan gereksinim şiddetli bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Bu gereksinimi karşılamaya yönelik arayışlar sonucu 1930'ların sonlarında KİT'lerin bünyesinde Çırak Okulları açılmaya başlanmıştır. ... Millileştirilen demiryolları ve sanayi alanında faaliyete geçirilen kuruluşların en önemli gereksinimi olan nitelikli işgücü bu okullardan sağlanmıştır. Çırak Okulları öğrencilerine çok iyi genel ve mesleki eğitim verilmektedir. Eğitim süresince ücret ödenmemekte, gıda, yiyecek ve ders malzemeleri yardımı yapılmakta, yatılı olanağı sunulmaktadır. ... Çırak Okullarına genellikle ilkokul mezunu olanlar alınmaktadır. ... Eğitim süresi 4 yıldır. ... TCDD bünyesinde Eskişehir ve Sivas'ta olmak üzere iki ayrı Çıraklık Okulu açılmıştır. ... Sivas Çıraklık Okulu 1975 yılına kadar faaliyetlerine devam etmiş ve bu yılda kapatılmıştır." (2006: 56-85)

erkeğe karşı itiraz eşinden geldi: "Görümcem öğretmene ve kendi evinin işlerine yardım etsin diye okuldan çıkarılmış. Okusaydı avukat olurdu." (01.06.2010, alan notu) Köyde kızlarını ilkokula gönderen ailelerin "Kaldırımlı[18] oldular, artık onlardan hiçbir şey olmaz!" denilerek kınanmaları, bu ailelerin açıkça dışlandığını ve toplumsal baskıyla karşı karşıya kaldığını da gösteriyor (30.05.2010/02.06.2010, alan notu, K.).

Köyde muhtar dışında başka kamu görevlisi bulunmuyor. Herhangi bir kamu binasının da bulunmadığı köyde yalnızca bir PTT santraline rastlanıyor. Ayrıca baz istasyonu bulunmadığından cep telefonu ile haberleşmede ciddi aksaklıklar yaşanıyor. 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi ile Kooperatif Bölge Müdürlüklerinin kapatılması, Topulyurt Köyü Kalkınma Kooperatifi Halıcılık Kursu'nun da kapatılmasına neden olmuş. Halı dokuyarak aile gelirine katkı sağlayan kadınlar, kursun kapatılmasından sonra evlerinde halı dokuma işine devam etmemişler. Araştırmanın yapıldığı dönemde halıcılık kursu binası, Yağlıdere'den sığırcılık yapmak üzere gelen ailenin konakladığı bir mekân olarak kullanılıyordu.

AKP hükümetinin, nüfusu 500'ün altında olan ve atanmış ebe ya da hemşiresi bulunmayan köylerdeki sağlık ocaklarını kapatma kararı nedeniyle, 3 Nisan 2009 tarihinde köyün sağlık ocağı kapatılmış. Ancak çam ormanlarıyla kaplı dağlarla çevrili bu köyde, keneden bulaşan Kırım Kongo Kanamalı Ateşi köylüler için önemli bir sağlık tehdidi oluşturuyor. Sağlık ocağı bulunmayan köyde köylüler kendi önlemlerini alıp, pantolon ya da şalvarlarının paçalarını çoraplarının içine sokarak tarlada, bahçede, ormandaki işlerini yapıyorlar. Sivas ile Samsun arasında sefer yapan trene sadece belirli saatlerde binebilen köylüler, bu sınırlı ulaşım ne-

18 Burada kullanıldığı anlamıyla "kaldırımlı" olmak, "şehirli" olmaktır.

deniyle sağlık sorunlarının çözümü için Yeşilyurt, Tokat ya da Sivas'a gitmek zorunda kalıyorlar. Karayolu ile ulaşım ise ancak özel araçlarla sağlanıyor.

Bahsi geçen Samsun-Sivas demiryolu, Cumhuriyetin ilk yıllarında inşası öncelikli olarak ele alınan projelerden birisiydi. 1926 yılında ilk 50 km'si yapılan demiryolu, 1932 yılında Sivas'a ulaşmıştı. Samsun-Sivas güzergâhındaki Topulyurt'tan geçen demiryolu, köylünün yaşamının dışarı açılmasını sağlayan bir pencere olmuştu. 1955 yılında Topulyurt köyünün girişine 3 km kala tren istasyonu kurulmuştu. İstasyonun köyün girişinden uzak bir mesafede kurulması, köylülerin cemi gizlilik içinde yürütmelerini sağlamıştır. Böylece köylüler köye trenle gelip gidenleri rahatlıkla kontrol edebilmiştir. Ancak mesafeden dolayı zaman zaman köylülerin istasyona yürümek yerine hareket etmiş treni yol üstünde durdurup binmek istemeleri, sonunda tren istasyonunun köyün girişine taşınmasına neden olmuştur. 1997 yılında ise köylünün itirazlarına rağmen, personel istihdamı sorunu nedeniyle istasyonları durağa dönüştürülmüştür. Sivas'tan Topulyurt'a kadar olan tren güzergâhında binası yenilenmiş birçok istasyon varken, şu anda Topulyurt'ta tek odalı eski bir durak bulunuyor.

Köylüler Yıldızeli, Sivas, Tokat, Yeşilyurt, Zile ya da Samsun'la olan ulaşımlarını çoğunlukla trenle sağlarlar, ancak tren, Topulyurt köylüleri için toplu ulaşım aracı olmanın ötesinde başka anlamlara sahiptir. Erkekler için Devlet Demir Yolları'nın (makinist, şef ya da bilet kontrolörü olarak) kolayca iş bulmak ve memur olmak anlamına geldiğini, bu iş garantisinin eğitim almanın da önünü açtığını belirtmiştik. Bu haliyle tren, Topulyurtlu erkeklerin köylerinden çıkıp eğitim, sağlık, iletişim ve ulaşım olanakları daha geniş olan kentlerle tanışmalarının bir aracıdır. Ancak aynı tren, kadınlar için bir özlemin sembolüdür. İşleri gereği tre-

ne binmek erkekler için rutin bir eylemken, yaşam mekânı köyle sınırlanmış kadınlar için ancak kocasıyla birlikte binebilecekleri bir araçtır.[19]

1970'lerden sonra kente akan köy nüfusunun azalmasıyla köyün daha çok emekli aylığı alan yaşlılardan oluşması, köyde geçimlik ekonomiyi hâkim kılmış durumda. Köyde yetiştirilen ürünler, köylünün yaşamını idame ettirmeye yetecek ve kente göç eden ailelerin yıllık yiyecek gereksinimlerini de karşılayacak düzeyde. Geçimlik ekonomiye dayalı bu ürünler buğday, arpa, patates, nohut, mercimek, fasulye, lahana, domates, salatalık, biber, soğan, havuç, kabak, patlıcan, kavun ve karpuz olarak sayılabilir. Ağırlıklı olarak bahçe tarımının yapıldığı köyde elma, armut, vişne, kiraz, şeftali ve erik ağaçları bulunuyor. Ekilen buğday ve arpadan elde edilen fazla ürün Yeşilyurt ilçesinde pazarlanıyor. Köylülere göre, köye 12 km uzaklıkta bulunan Yeşilyurt'u ayakta tutan Topulyurtlu köylülerdir, çünkü emekli maaşları bu ilçede harcanır, köylünün temel ihtiyaçları da Yeşilyurt ilçesinden karşılanır. Ancak Yeşilyurt'ta Topulyurtlu bir esnafın bulunmaması, yaşadıkları dışlanmanın bir başka boyutu olarak değerlendirilebilir. Köylü, ihtiyaçlarının büyük bir kısmını Yeşilyurt'tan, günlük gereksinimlerini ise köyde bulunan iki bakkaldan karşılıyor. "Zerzevatçı" denilen ve köyün ürün hasatından önceki sebze ve meyve ihtiyacını karşılayan bu satıcılar, gün aşırı köye geliyorlar.

Rakımı 1200 m olan köyün ekilebilir arazisi 6900 dönüm ediyor. Bölgenin iklim koşulları nedeniyle yılda ancak bir kez mahsul alınabiliyor. Bu sebeple, köyde nisan ve kasım ayları arasında yoğun bir iş temposu yaşanıyor. Nisan ayında tarlalar yaz mahsulüne hazırlanıyor, mayıs ayında

19 Tren durağıyla köy arasındaki güzergâhta şu an bir köprü bulunuyor. Köprüyü 2007 yılında, Topulyurtlu eski Beşiktaşlı futbolcu Rıza Çalımbay yaptırmış. Çoğunluğu Beşiktaşlı olan köylüler, köyün gurur kaynağı olan Çalımbay'a olan minnettarlıklarını sıklıkla dile getiriyorlar.

meyve-sebze ekimi başlıyor. Bütün yaz, bu ürünlerin bakımı, sulanması ve çapalanması ile geçiyor.[20] Sonbahar geldiğinde hem bu mahsuller toplanıp kışlık ihtiyacı karşılamak üzere depolanıyor, hem de kasımda yeniden buğday ve arpa ekimi başlıyor. Buğdaylar Yeşilyurt'taki değirmene götürülse de, onun öğütülmesi beklenmeden ederi kadar un alınıp köye dönülüyor. Verimli ürün elde edebilmek için ekilebilir arazinin yalnız yarısı sürülüyor, diğer yarısı ise yıllık nadasa bırakılıyor.

Köyde küçükbaş hayvan yok; büyükbaş olarak ise 250 inek ve boğa bulunuyor.[21] Bu hayvanlardan elde edilen süt, yoğurt, peynir, yağ ve çökelek gibi ürünler geçimlik ekonominin bir parçası. Büyükbaş hayvanların bakımını üstlenen kişilere "sığırcı" deniyor; hayvanların otlatılması ve bakımı, Anşabacılı komşu köylerden Yağlıdereli köyünde yaşayan bir aile tarafından, ücret karşılığı yapılıyor. Nisan-aralık ayları arasında dokuz çocuğuyla birlikte köyde kalarak sığırcılık yapan bu ailenin köyde yalnızca hayvancılıkla ilgili işleri yaparak geçimlerini sağladıkları söylenemez. Özellikle yaşlı köylülerin gereksinimi olan iş gücü, bu ailenin üyeleri tarafından karşılanıyor. Çobanlık yapan, tarlada ve bahçede çalışan ailenin kadınları aynı zamanda köylülerin ev işlerine de yardımcı oluyorlar. Köyde gündelikçi olarak çalışan bu kadınlar, ailenin erkeklerine kıyasla oldukça fazla iş yü-

20 Temmuz ayı ekin biçme dönemi olduğu için "orak mevsimi" diye de anılır. Ekin biçmede hem traktör hem de insan gücü kullanılır. Hayvanların yiyeceği olan yonca yılda üç kez biçilir. Biçilen buğday ve yoncalar "patos" denilen bir makine ile işlenir. Patosta işlenmiş yoncaya "kes" adı verilir. Hayvanlara yem olarak verilen kes, kışlık tüketim için depolanır. Patosla buğdayın samanı ayrılır. Saman, hayvan yemi olarak, buğday ise yarma (dövülmüş buğday), bulgur, düğü (oldukça ince olan bulgur) ve un olarak değerlendirilir.

21 Özellikle Kırım Kongo Kanamalı Ateşi hastalığının bölgede yaygınlaşmasıyla birlikte keneleri yiyen kümes hayvanları daha fazla beslenir olmuş, her evin ortalama 10 civarında tavuk ve horozu bulunuyor, bu da yeni bir iş yükü doğuruyor. Bununla birlikte, mesela arıcılık yaygın değil. Arıcılık yapan üç aile, köyün bal gereksinimini karşılıyor.

kü üstleniyorlar. Ailenin oğlan çocukları okuduğu için, kız çocukları çobanlık (sığırcılık) yapıyor ve babalarının işlerine yardım ediyorlar. Kızların üzerindeki iş yükünün fazlalığı, hem eğitimlerini devam ettirmelerine hem de "zamanında" evlenmelerine engel oluyor. Ot-ekin biçme, patosa ot atma, çobanlık, evin yıkılan bölümlerinin tamiri gibi "erkek işi" olarak görülen pek çok iş, aslında kızlar tarafından yapılıyor. Üstelik bu işler için, köyde benzer işleri yapan diğer erkeklere kıyasla düşük ücret alıyorlar. Ailenin kendi hayvanlarıyla ilgilenmek, yavruların emzirilmesini sağlamak, süt sağmak, ahırları süpürmek, evin temizliğini yapmak, bulaşık ve çamaşırları yıkamak, halı-kilim yıkamak, kışlık yiyecekleri hazırlamak ise kızların diğer işlere ek olarak yapmak zorunda oldukları diğer işler olarak yerini koruyor (24.07.2010, alan notu).

Bölgede hayvan dışkısının tezeğe dönüştürülerek yakacak olarak kullanılması yaygın olmakla birlikte, Topulyurtlu köylüler yakacak gereksinimlerini ormandan elde ettikleri odun ve satın aldıkları kömürle karşılıyorlar. Köylüler, muhtar aracılığıyla yıllık odun ihtiyaçlarını Orman Bölge Müdürlüğü'ne bildiriyor; devlet tarafından ev başına belirlenen ücret ödendikten sonra, köyün erkekleri bir araya gelerek Orman Bölge Müdürlüğü tarafından kendilerine ayrılan ormanlık arazide kesilmesi uygun görülen ağaçları keserek traktörler aracılığıyla köye getiriyorlar. "Kırıın" adı verilen bu işlem nisan, ekim ya da kasım aylarında yapılıyor.

Köyün içme suyu ihtiyacı ise Düzdağ, Melkiş ve Karaçam dağlarından gelen kaynak suyu ile köyde bulunan altı çeşme aracılığıyla karşılanıyor. "Pınar" denen bu çeşmelerden eski köy düğünlerinde gelinlerin yıkandığı Urum Pınarı ile sulama amaçlı kullanılan Terektaş Pınarı tarihi pınarlardır. Altyapı sorunu bulunmayan köyde, evlerin büyük bir çoğunluğu betonarme inşaat olsa da, bazı kerpiç evler de bulunur.

Köydeki bu yapılaşma, kente göç eden ailelerin emeklilik sonrası köye yazlık ev yapma eğilimlerinin bir sonucu olarak görülebilir. Güneş enerjisi panelleri bulunan bu evler, aileler için bir prestij unsurudur. Dolayısıyla bu yapılaşmanın, köylüler arasında yaşam standardını yükseltmeye dönük bir itici güç olduğu söylenebilir.

Birçok Alevi köyünde karşılaştığımız "ziyaret" adı verilen kutsal mekânlar Topulyurt'ta da bulunur. Köyde Böcüklü, Kara Adelü ve Yeşilçam adında üç ziyaret yeri vardır, ancak her üç ziyaret yerinde de ermiş olarak kabul edilen kişilere ait bir mezar yoktur. Kara Adelü ya da Karadelü olarak bilinen ziyaret yeri, Topulyurt'un ilk yerleşim yerindeki bir tepede bulunan ardıç ağacının çevresine taşlarla örülerek oluşturulan bir kutsal mekândır. Dileğinin olmasını isteyen köylüler, yürüyerek Kara Adelü ziyaretine gider; dilek tutup ağaca ip, çaput, iplik ya da kâğıt peçeteler bağlarlar. Hasta olan köylülerin vücuduna ya da hayvanlarına şifa vermesi amacıyla ziyaret yerlerinin "cöher"i,[22] suyla çamura dönüştürülerek sürülür. Yeşilçam ise köylü için "afsunlu" yerlerden birisidir. Kara Adelü'nün biraz aşağısında olan Yeşilçam'da da bir çam ağacı, etrafı taşlarla örülerek ziyaret yerine dönüştürülmüştür.

Ziyaret yerleri arasında Böcüklü, içinde cemevi bulunan tek yerdir. Köyün arkasında kalan tepelerin en yükseğinde yer alan Böcüklü'de, etrafı taşlarla örülmüş bir yabani armut ağacı bulunur. Köye uzaklığı bir saatlik mesafedeki bu alanda yetişen ağacın 100 m² çevresi içinde başka herhangi bir ağacın bulunmaması, ağacın her mevsim yeşil kalması, köylülerin gözünde onun kutsallığının bir göstergesidir. Armut ağacının bulunduğu bölgenin Veli Baba'nın damadı İbrahim Baba tarafından efsunlanmış bir bölge olduğuna, armut ağacının da İbrahim Baba tarafından bu tepeye dikildiğine ina-

22 Cöher, kutsal sayılan yerlerden alınan toprak parçasına verilen addır.

nılır. Şifa niyetine cöher olarak ağacın meyvesi alınır, yaprakları suya konulduktan sonra bir süre bekletilip suyu içilir. Yağmur duası için de çıkılan Böcüklü'nün diğer ziyaret yerlerinden farkı, çevre köylerin de sıklıkla buraya gelmesidir. Köylü, Böcüklü'nün önemini "Eğilen alıyor, dinelen (ayakta duran) kalıyor," sözüyle açıklarlar.

Her üç ziyaret yerine gidip dilek tutan köylüler, bir de kurban adarlar. Kurban kesmek üzere ziyarete gidecek olan adak sahipleri, birkaç gün önce haber vererek köylüleri kurbana davet ederler. "Okuma" adı verilen bu çağrıdan sonra ziyaret yerinde kurban kesilir, buradaki cemevinde kurban ve bulgur pilavı pişirilip hep birlikte yenir. Topulyurtlular için kurban "karın doyurmaz, şefaat arttırır." Kurban olarak genelde koyun tercih edilir, ancak "Cebrail kurbanı"[23] olarak horoz ya da tavuk adandığı, keçi ya da büyükbaş hayvan seçildiği de olur, (26.07.2011, alan notu, K.). Topulyurtlular, köydeki ziyaret yerleri dışında Acısu'daki Veli Baba, Anşa Bacı ve diğer baba ve bacıların, Karşıpınar'da ise Hasan Baba'nın mezarlarının olduğu ziyaret yerlerine sık sık gider, kurban adarlar. Anşabacılılar tarafından toplu olarak da gidilen bu ziyaret yerlerinde bu sebeple kurban evleri bulunur. Topulyurtlular için Hubyar köyünde bulunan Hubyar Tekkesi de kutsal mekânlardan birisidir.

Topulyurt'ta ibadet mekânı, cemevidir. Bugüne kadar üç kez tadilattan geçen cemevi, 1966 yılında yapılmış, üstü sac olan ahşap bir yapıdır. Köyde yürütülen bütün cemler burada yapılır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra devlet tarafından köye cami yapılmak istenmiş, caminin minaresi dikilmiş, ancak köylüler caminin tamamlanmasına izin vermemişlerdir (01.06.2010, alan notu, E.).

---

23 Alevilerde horoz olarak adanan kurbana "Cebrail Kurbanı" denir (Mélikoff, 1998: 349).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNSEL HİYERARŞİ İÇİNDE KADIN

Cemdeki piramidal yapı: Baba, başsofu, sofular ve talipler

Anşabacılılarda "baba"lık, menşeini Veli Baba'dan alan ve Kurtoğlu Ocağı'nın üyesi olan erkeklere verilen bir statüdür. Topluluk üyeleri, "Toplumun adı Anşabacılı olarak geçer, ama aslında Velibabalıdır," (12.01.2011, ses kaydı, E.) diyerek Veli Baba'nın önemini vurgular ve topluluğun liderinin aslında Veli Baba olduğunun altını çizerler.

Diğer Alevi grupların yaptığı cemlerde olduğu gibi, Anşabacılıların yürüttükleri cemlerde de hiyerarşik bir dizilim vardır. Bu dizilimde "baba", cemin dinsel lideri olarak önemli bir erkek figürdür. Yılda bir kez görgü yapmak üzere köye gelen babaya, sık olmamakla birlikte, "bacı" statüsündeki eşi de eşlik edebilir. Babanın eşi olarak sahip olduğu güç, bacıya da ikincil bir statü sağlar, ancak "Baba varken bacıya bir şey sorulmaz," (04.04.2011, alan notu, K.) kuralı, cemdeki iktidarın asıl kaynağının baba olduğunu gösterir. Cemdeki babanın iktidarının, salt sahip olduğu bilgiden değil, cinsiyetinden kaynaklandığının en iyi ifadesi Anşabacılı bir kadı-

na aittir: "Bacıların da bilgisi olur, ama erkeklerin lafları daha çok geçer, adı 'biliyor' olur." (04.04.2011, ses kaydı) Köyde, Yol'un gereklerine göre yaşamayı amaç edinen ve topluluk-ça bu yönüyle kabul gören sofuların evinde misafir edilen baba ve bacı, misafir olduğu evde büyük bir özenle karşılanırlar. Babaya ve bacıya gösterilen saygı da babanın ait olduğu aileden, yani soyundan kaynaklanır. Babanın kutsal soy bağı, cemde sahip olduğu iktidarın temelidir ve ondan olağanüstü özelliklerin beklenmesine de neden olur. "Pir mucizetli, talip ibadetli olur," (25.07.2010, alan notu, E.) inancı, baba ile talip arasındaki güç dengesini işaret eder.

Babanın köyde karşılanmasından yolcu edilmesine kadar geçen süre içinde talipler, babaya karşı ihtimamlarını beden dilleriyle, ağırlamada dikkat ettikleri kurallarla gösterirler. Babanın konakladığı evde hizmeti erkekler tarafından görülür, ancak yemeklerin pişirilmesinden yatakların hazırlanmasına kadar tüm işler kadınların sorumluluğundadır. Baba ve bacı arasındaki cinsiyete dayalı iş bölümü, mekânsal ayrışmayı da beraberinde getirir. Kadınlar, erkekler gibi babanın yanına rahatça girip çıkamazlar (26.07.2011, alan notu, K.). Bacı ise cem dışında daha çok kadınlarla birlikte zaman geçirir.

Babanın topluluk üzerindeki iktidarı, yaşamın pek çok alanında kendisini hissettirir. Bu içselleştirilmiş iktidar, topluluk üyelerinin baba karşısındaki oturma biçimlerinden babalara ait fotoğrafların evlerin duvarlarına asılmasına, ortamda babalardan kimse olmasa bile onlardan korkuyla karışık bir saygıyla bahsedilmesine dek geniş bir alanda etkisini gösterir. Ancak bu iktidar biçimi, özellikle gündelik yaşamda, kadınlar aracılığıyla dolaşıma girer. Baba-talip ilişkisinin sınırları, babanın kullandığı gündelik eşyaların ailenin kullandığı eşyalardan ayrıştırılmasıyla görünürlük kazanır. Babanın misafir olduğu evlerde yattığı yatak, kullandığı çarşaf, havlu, çatal, kaşık, bardak ve tabaklar gibi gündelik ya-

şam eşyaları farklıdır ve babanın bir sonraki ziyaretine kadar "yanlışlıkla" kullanılmasına engel olmak için ulaşılamayacak yerlerde saklanır. Bu uygulama baba ile talipler arasına "çizgi çizmek", sınır koymak içindir.[1]

> "Bir eve dede gelse mesela, taliple aynı sofrada oturur yer. Ama bizde öyle değil. Biz kendi kullandığımız tabağı asla babaya çıkarmayız; bardağı, tabağı, çatalı, kaşığı, her şeyi ayrıdır. O gittikten sonra paketler, kaldırırız. Kendi oturduğumuz yerde onu oturtmayız. Neden biliyor musun? O pirin tabağından kaşığından yememek için, çizgi çizeriz. Bir babaylan talip arasında bir mesafe olması lazım. Taliple pir arasındaki mesafe yakın olursa aradaki saygı biter. Hani bir deyiş vardır ya, 'Piriyle bir döşeğe oturan cehennemin oduyla yanar,' yüzde yüz kutsallık vardır. Biz kalkıp da Hz. Hüseyin Efendimizin oturduğu makama oturabilir miyiz?" (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Akşam yemeği, babaya ikram edilecek nitelikte bir yemek olmalıdır. Babanın yatacağı yatak yüksekçe bir yere yapılmalı, rahat bir döşek hazırlanmalı, babanın yanına gelen misafirler de ayrı bir özenle ağırlanmalıdır. Bütün bu aşamalarda kadın emeği önem kazanır. Ancak babanın muhatabı kadın değil, kadının kocasıdır.

1 Babayla talipler arasındaki hiyerarşik ilişki her durumda korunur. Alan araştırmasını yaptığım dönemde, görüşme yapmak üzere İstanbul'da yaşayan bir babanın evine gittim. Benim görüşmeyi yaptığım saatlerde babayı ziyaret etmek için evine bir grup talip geldi. Bir babayla taliplerini ilk kez bir arada görüyordum. Taliplerin babayla konuşurken gözlerine bakmamaları, yere bakarak konuşmaları dikkat çekiciydi. Gelen taliplere sunulan yemek, yer sofrasında ikram edildi. Ben ise babayla birlikte masada yemek yedim. Önce bize servis yapıldı. "Haydi, birlikte yiyelim," dedim. Bunun üzerine baba "Şuraya bir şey serin, siz de yiyin," dedi ve ancak o zaman talipler için yer sofrası kuruldu. Misafirler arasında bulunan talip kadın ise ayakta bekledi. Baba "Bizde kadın-erkek eşittir. Sen de otur, ye," dedikten sonra talip olan kadın, erkeklerin bulunduğu yer sofrasına oturabildi (18.11.2010, alan notu). Bu gözlem şunu gösteriyor ki, baba ile talipler arasında her zaman bir mesafe bulunur, ancak bu mesafe talip kadınlar için daha da fazladır.

Babanın iktidarından ailesindeki üyelerin de yararlandığını söylemiştik, ancak bu paylaşım da eşit değil cinsiyete göredir. Babanın eşi dışında kızlarına da "bacı" denirken oğulları "baba" olarak anılır. Babadan sonra iktidarın asıl sahibi de oğullardır. Talipler tarafından içselleştirilen bu iktidar dünyevî değil, tasavvufî kavramlar aracılığıyla meşrulaştırılır:

> "Pirin 15 yaşında çocuğu [oğlan çocuk] olsun, posta otursun, ona niyaz ederim. Baba'nın 15 yaşında çocuğu var, gidip elini öpüyoruz onun. Çünkü niyaz Hakk'adır, ecdadadır. Posta oturan 15 yaşındaki çocuk, artık çocuk değildir. Orada benlik olmaz, ikilik olmaz. Özde ikilik şudur: 'Ya ben niye öpeyim onun elini, benden küçük!' İşte o benliği yapan Şeytan'dır. Bir talibin her zaman pire niyazı gerek." (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Cemde babadan sonra gelen iktidar sahibi ise "sofu"dur. "Sofu", pire ve Yol'a gönülden bağlı erkek talipler arasından, cemin yürütücüsü olarak seçilir. Köylünün işaret ettiği sofu adayı, babadan da onay alırsa sofu olur. Sofu adayının cemde baba tarafından dualanmasıyla sofuluğu kabul edilmiş sayılır. Sofu adayı, topluluğu Yol'un derin bilgisine sahip olduğuna ve nefsini onun gereklerine göre terbiye ettiğine inandırması gerekir:

> "Sofu temizdir; sofu paktır; sofu irşad edendir. Kendini bilen bir sofunun pir gibi davranması lâzım. Kovdan, gıybetten kendini çekececeksin. Haramı yemeyeceksin, kul hakkı yemeyeceksin. Bir Sünniyle sarmaş dolaş çok muhabbette olmayacaksın. Tevellayı teberrayı bileceksin.[2] Ehl-i Beyt'in dostunu dost, düşmanını düşman bileceksin. Düşman de-

---

2 Şiî unsurlardan ikisi olan *teberra* (Hz. Ali'nin düşmanlarına lanet) ve *tevella* (Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet) anlayışı, Safevi etkisiyle Kızılbaş/Alevi inancına dahil olmuştur (Mélikoff, 1994: 131; Yaman, 1994: 38-40).

mek kavgalı demek değil, uzak duracaksın. Çizgi çizeceksin. Talip suç işler, ama sofu işlediği zaman onu çok daha yadırgar." (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Sofu seçilecek kişinin, pirin yani babanın kapısında hizmet etmiş birisi olması şarttır, çünkü "ne kadar hizmet ederse o kadar muteber olur." Her köyde en az üç sofu seçilir; sayı daha da fazla olabilir, ancak muhakkak tek sayı olmalıdır. Sofular arasında bir "başsofu" belirlenerek sofuların kendi içlerinde de bir hiyerarşi yaratılır. Cemi yürütecek olan kişi, başsofudur. Ancak cemde başsofunun bulunmaması halinde, diğer sofular da bu görevi yerine getirebilirler. Yol gereği sofuluktan çıkmak yoktur, çünkü sofu "Cemde ikrar vermiştir. İkrar boğazına kement olur." (09.06.2010, alan notu, K.-E.) Sofuluktan ayrılan kişi, üç yıldan on iki yıla kadar değişen sürelerle düşkün sayılır. Düşkün ilan edilen sofu, daha sonra ceme katılmasına izin verilse bile yeniden sofuluk statüsünü elde edemez.

Baba, yılda bir kez Görgü Cemi yapmak üzere köye gelir. Ancak bu cem dışındaki cemlerde baba bulunamayacağı için, diğer tüm cemlerin yürütücüsü başsofudur. Ayrıca, Görgü Cemi'nde baba bulunsa bile cemi yine başsofu yürütür. "Sofu pir olmaz, yol gösterir; pir olmaz, haklıyı haksızı ayırt eder; pir olmaz, düşkünleri, kavgaları barıştırır." (12.01.2011, ses kaydı, E.)

Cemde babanın varlığı ya da yokluğu, sofunun yaptığı hizmetin içeriğini değiştirmez. Sofu, On İki Hizmet'in yürütücüsü olarak On İki Hizmet'ten birinin sahibidir, ancak yaptığı hizmetin karşılığında maddi bir kazanç elde etmez. Baba, liderlik özelliklerini "doğuştan" sahip olduğu kutsal soy bağına borçluyken, sofunun topluluk tarafından kabul görmesi sahip olduğu karizmatik kişilikle yakından ilgilidir. Sofunun topluluk üzerindeki etkisi, kişiliğine duyulan say-

gıya bağlı olarak artabilir; çok genç yaşta bile olsa, topluluk üzerinde hâkimiyet kurabilir[3]; özellikle düşkünlük[4] kurumunun işlemesinde aslî bir unsur olur. Başsofunun sahip olduğu iktidar yalnızca cemde değil, topluluğun gündelik yaşamı üzerinde de etkilidir. Sofu, Yol'a aykırı davranış ya da uygulamaların gereğini düşman kazanmak pahasına da olsa yapabilir, topluluğu Yol'a uygun davranmak konusunda yönlendirebilir. Sofunun bu tarz kararları, topluluğun da düşkünlere karşı davranışlarını etkiler. Örneğin oğlu bir Alman'la evlendiği için sofu tarafından düşkün ilan edilen bir anne, sofunun bu düğüne kimseyi göndermediğini aktarmıştır (31.03.2011, alan notu, K.).

Sofunun topluluk üzerindeki hâkimiyetini, alan çalışmasında tarafıma aktarılan bir başka örnekle de açıklayabilirim: Sofunun akrabalarından birisi, nişanlı bir kızı kaçırır ve kendisi evlenmek için hazırlıklara başlar. Düğün için davetiyeler bastırılır, akraba ve komşulara dağıtılır; hatta bir davetiye de sofuya gönderilir. Ancak sofu, başkasıyla nişanlı olan kızla evlenmek Yol'a aykırı olduğu için bütün davetiyeleri toplatır ve bu düğüne giden "canların" düşkün olacağını söyleyerek topluluğu tehdit eder. Köylüler bu uyarıyı büyük oranda dikkate alırlar ve düğüne çok az sayıda köylü katılır. Yapılan Görgü Cemi'nde, kızın kaçmasına yardım eden annesi, kız kardeşi ve yengesi de düşkün ilan edilir. Bu örnek olayda sürece dâhil olan kişiler, yedi yıl ceme katılmama uygulaması başta olmak üzere toplumsal ilişkilerden uzak tutulmakla cezalandırılmışlardır (13.01.2011, ses kaydı, K.).

Sofu, babalarla talipler arasındaki ilişkilere aracılık etmekle görevlidir. Köylüler, sorunlarının çözümü için hiyerarşik

---

3 Gerek cemden önce evindeki misafirleri ağırlarken, gerekse cem süresince otoritesini koruduğunu gözlemlediğim Yağlıdere köyünün başsofusu, köydeki diğer sofulardan oldukça genç olmasına karşın başsofuluk statüsünü elde etmişti.

4 Anşabacılılarda düşkün kalmaya "küstah kalmak" da denilir (01.08.2011, ses kaydı).

bir yol izlemek zorundadırlar. Sorunlarının hallini isteyen köylüler sıkıntılarını önce sofuya anlatırlar; sofu sorunların çözümünde yetersiz kalırsa, yine sofunun aracılığıyla babaya ulaşırlar. Köylülerle düzenli ve sürekli bir ilişki sağlamak sofunun görevi olduğu için, sofu olmak "evinin kapısını herkese açık tutmak" anlamına gelir. Eve gelen misafirler ağırlanmadan, sorunları dinlenmeden gönderilmez. Sofu, topluluğun ekonomik, toplumsal ve psikolojik yükünü yaşamı boyunca sırtlanır. Bu yük, aynı zamanda sofunun iktidarının varlık nedenidir. Oysa sofuluk, yalnızca sofuyu etkileyen, tek başına yaşanabilecek bir durum değildir. Sofunun eşi ve çocukları, sofunun iktidarını sağlaması ve sürekliliştirmesi açısından kilit unsurlardır. Bu iktidarı sürekliliştirecek olan "ağırlama", sofunun eşi "eci" tarafından sağlanır. "Başı dara düşen" soluğu sofunun yanında alır, ama bu kez çalışmaktan soluğu tükenen eci olur. Üstelik sofu, iktidarını eciyle paylaşmaz; asıl olan daima sofunun ağzından çıkan sözlerdir. Canlar sorunlarının çözümü için sofunun yanına gelir, sorunlarını aktarır ve sofudan Yol'a en uygun çözüm için akıl alırlar. Aslında sofuluk, babanın olmadığı zamanlarda iktidar boşluğu doğmasına engel olması için yaratılmış bir statü olsa da, bu şekliyle yine erkeklere mahsustur. Çünkü sofu olmak için erkek olmak şarttır (26.08.2011, ses kaydı, E.). Cemdeki baba iktidarı, yokluğunda yine bir erkek olan sofuya aktarıldığında, iktidar erkekler arasında el değiştirmiş olur. Kadınların erkeklerin sahip olduğu iktidar alanından uzak tutulması, bu sıkı düzenlenmiş hiyerarşik yapı ile sağlanır.

Bu ilişkide "talip" olan ise babanın nüfuz alanına giren, babaya tâbi olarak yaşamını sürdüren Anşabacılı köylerindeki kadın ve erkeklerin tümüdür. Talipler, cemdeki hiyerarşik dizilimde piramidal yapının en altında yer alan grubu oluştururlar. Anşabacılıların bu hiyerarşik ilişkiyi sorgu-

lamaya başladığı görülse de, henüz bu ilişkinin bir çözülme sürecine girdiği söylenemez. Gençler arasında çokça eleştirilmesine rağmen, baba iktidarı topluluk üzerindeki etkisini sürdürüyor denebilir.

Baba-talip ilişkisinin oturduğu zemini cinsiyetlerarası hiyerarşi açısından anlamamıza olanak sunan boyut, evlilikle ilgili kurallarda gizlidir. Baba soyundan birisi talip soyundan gelen biriyle evlenemez, çünkü "Yol, bu evliliği kabul etmez." Bu yasak, "Talip bir evlattır. Baba da evladıyla birlikte olamaz," gerekçesiyle meşrulaştırılır. Aslında piramidal yapının sınırlarını korumaya yönelik olan bu pratik, "Herkes misli misline!" (13.01.2011, ses kaydı, E.) ifadesiyle özetlenecek şekilde içselleştirilmiştir. Ancak bu yasağa rağmen, babaların talip kızları gelin olarak aldığı görülür; az da olsa, talip soylu erkeklerden baba kızlarıyla evlenenler de vardır.[5] Anşabacılılar'da babaların talip kızlarla evlenebilmelerine karşın taliplerin baba soylu kızlarla evlenmesine pek rastlanmaması, Alevi dinselliğine içkin olan hiyerarşik yapılanmayla yakından ilişkilidir. Babaların, taliplerin dinsel ve toplumsal yaşamı üzerindeki hükmedici gücünün tezahürü, evlilikte kadının araçsallaştırılmasıyla ortaya çıkar.

"Canların" ceminde kadın olmak

Anşabacılıların yürüttükleri cemlerdeki oturma düzeni, bu düzen içinde baba ve bacının cemdeki konumu, ceme katılanların kadın ve erkek olarak konumlanışları, ceme katılan kadınların uyması gereken kurallar, niyazlaşma biçimleri, cemde yürütülen hizmetler sırasında kadın ve erkeklerin

5 Evliliği bir mübadele biçimi olarak ele alan Bates'e göre (2013: 294), "Evlilik ya gelinin ait olduğu grup ile damadın ait olduğu grubun birliğini ya da bazen bir grubun diğerine tâbi oluşunu temsil eder. İkinci durumda kendi kadınlarıyla evlenilmesine izin vermeyen baskın bir grubun erkeklerinin, diğer gruplardan eş aldıkları da görülür."

duruşları, On İki Hizmet'te kadınların üstlendikleri görevlerin niteliği kadınları ikincilleştiren cinsiyetlerarası hiyerarşinin önemli ipuçlarını verir. O yüzden, bunların üstünde ayrıltılarıyla durmak gerekir.

Ceme katılma süreci

Anşabacılı ve hatta Sıraç olmayan bir araştırmacı olarak Anşabacılıların cemine katılmam ancak zorlu bir sürecin sonucunda mümkün oldu. İki hafta boyunca Kurtoğlu Ocağı'nın en yaşlı babasına ulaşmaya, Yağlıdere köyünün sofusu ile görüşmeye ve ceme katılabilmek için bir yol bulmaya çalıştım. Anşabacılıların, Alevi camianın yakından tanıdığı isimler tarafından yapılan bazı çalışmalarda kendileri hakkında "yalan yanlış bilgiler" yayınlandığını düşünüyor olmaları, sürecin uzamasına neden oldu. Sıraç ya da Anşabacı topluluğunun bir üyesi olmasam da Sivaslı Alevi bir ailenin çocuğu olmam, Kurtoğlu Ocağı'nın en yaşlı üyesiyle bağ kurabilmem ve belki de bir "kadın" olmam bu süreci yumuşatan ve topluluğun güven sorununun aşılmasını kolaylaştıran unsurlar oldu.

Anşabacılı çok sayıda erkekle görüştüğüm, adeta hiyerarşik bir silsileyi takip eden bir süreç sonunda, İstanbul'da yürütülen cemlere katılmam için izin çıktı: "Pirimiz dedikten sonra 'Nimet Hanım' gelip cemimize katılabilir." (13.01.2011, alan notu, E.) Ceme katılabilmek için izin istediğim kişilerin tamamının "erkek" olması, içinde bulunduğum ilişkiler ağının çarpıcı yönünü oluşturuyordu. Ceme katılma isteğim, erkekler arasında var olan hiyerarşik zincirin en üst halkasında bulunan kişiye iletilmişti. Hiyerarşik konumlanışın üstünde yer alan kişiden gelen onay, hiyerarşinin daha alt basamaklarında yer alan erkeklere iletilmiş ve en sonunda ceme katılmam sağlanmıştı. Ceme katılma iste-

ğimi değerlendirecek karar mekanizması içinde kadınların yer almaması, bacıların Alevi inancında babalar kadar etkin olmadığını ve Alevi bir toplulukta kadın-erkek eşitliği meselesinin yine söylemde kaldığını gösteriyordu.

Anşabacılılarda cem türleri

Anşabacılılarda yapılan cemler Görgü Cemi, Birlik Cemi, Hıdırellez Cemi, Muharrem Cemi, Nevruz Cemi, Ağır Cem ve Kısır Cem'dir. Görgü Cemi yılda bir kez yapılan bir sorgu cemidir. Cem genellikle köydeki iş yoğunluğunun azaldığı Kasım ayında başlar. Şubat ayının ikinci haftasında tutulan Hızır orucuna kadar görgünün tamamlanmış olması gerekir. Köye mensup kişilerin tamamının görgüden geçmesi uzun bir zaman diliminde gerçekleşir. Bu süre, görgüye katılacak topluluk üyelerinin sayısına bağlı olarak, üç günden bir haftaya kadar uzayabilir. Görgü Cemi'nde On İki Hizmet'in tamamı yürütülmez. Evlilik, görgüden geçmenin koşulu olduğu için görgüye evli çiftler birlikte alınır, bir evde yaşayan ailenin tamamı görgüden geçirilir. Bekâr olanların görgüsü yapılsa da sitem alınmaz. Görgüye giren kişiler, çift olarak babanın sağ eline niyaz edip dâra durunca, sofu da "Döktüğünü doldur, ağlattığını güldür, yıktığını yap, baş kaldır, dâr gel, doğru söyle," diyerek görgüyü başlatır. Buna "davanın sürülmesi" denir. Görgüsü yapılan kişiden şikâyetçi olan varsa, davacı olarak şikâyetini dile getirir. Dava, babanın ve topluluk üyelerinin önünde değerlendirilir. Bu değerlendirme sonucuna göre ya ceza verilir ya da cezayı gerektiren bir durum yoksa kişi Tarık'tan geçirilerek sitemi alınır. Sitem,[6]

---

6 Görgüde talip kendi "rızası"yla babaya "lokma" adı altında, "Bu da benim lokmam olsun," diyerek bir miktar para da verebilir: "Görgüde babanın bir sır arkadaşı vardır. O helal ve nizalı lokmaları ayrı yazarak, rıza suyundan sonra helal ve nizalı lokmaları babaya verir." (03.07.2011, ses kaydı, K.) "Niza", "çekişme, kavga" anlamına gelir (Devellioğlu, 2003: 842). "Nizalı lokma", düşkün

Tarık'tan geçmenin para olarak karşılığıdır. Sofu, rızalık alınıp sorun çözümlendikten sonra Tarık değneğini üç kez sağ omza, üç kez de sol omza değdirerek görgüyü tamamlar (19.02.2012, alan notu, E.).

Kadın ve erkeğin görgüsünün birlikte görülmesi, aynı zamanda birbirlerinden davacı olup olmadıklarının da sorgulanması demektir. Ancak sorgulanan kadın ve erkeğin birbirlerinden şikâyetçi olmaları sık karşılaşılan bir durum değildir. Katıldığım görgüde sofu, erkeğe "Karınla aran nasıl? Bir sorun var mı?" diye sorunca, erkeğin yüzünü çevirerek verdiği yanıt "Geç onları," oldu. Sofu, "Geç onları yok oğlum. Tarikat neyi gerektiriyorsa onu soruyorum. Yol gereği..." karşılığını verdi. Eşler aynı yanıtı verdi: "Sorunumuz yok." (19.02.2012, alan notu)

Cinsiyetçi bir motivasyonun olduğu bu ortamda eşler arasında yaşanan sorunlar dile getirilmez, çünkü erkek kendini "acz içinde" göstermekten korkar. Bir erkeğin görgüde sorununu dile getirmesi, eşiyle sorunlarını çözememiş olmasına yorulacağı ve bu yüzden de topluluk tarafından erkekliğinin sorgulanması anlamına geleceği için, erkeği topluluk karşısında "acz" içinde bırakır. Kendisini topluluk önünde bu şekilde küçük düşürmek istemeyen erkek, sorununu kendisi çözer. Kadının ise kocasına yönelik şikâyetinin evde getirebileceği "karşılığından" çekinmesi, bu sorunların topluluk önünde dile getirilmesini engeller. Kocasından şikâyetçi olan kadın, kocasını cemde, topluluk önünde küçük düşürmesinin cezasını azardan dayağa kadar değişik biçimlerde çeker. Kadınlar arasında kocasıyla yaşadığı sıkıntıların "kaderleri" olduğu inancı yaygındır: "Kadın sopa da yese, keser sesini oturur; 'Bu da benim kocam, kaderim,' diye çeker."

bırakılmasına neden olacak kadar büyük bir suçu olmamakla birlikte, topluluk tarafından bazı davranışları nedeniyle kabul görmeyen talibin verdiği lokmadır.

(04.04.2011, ses kaydı, K.) Evli kadın ve erkekler, bu çekinceler yüzünden sorunlarını görgü öncesi babaya ya da sofuya gizlice iletmeyi tercih ederler (31.03.2011, ses kaydı, K.).

Görgü Cemi'nde yapılan sorgulamadan sonra, görgüden geçene, yani "Hz. Ali'nin yolundan gidene Tarık vurulur". Yol uğruna ikrar vermenin önemi de "Öl, ikrarını verme; öl, ikrarından dönme," sözüyle anlatılır. Topluluk, Tarık'tan geçme âdetinin kaynağını aşağıdaki anlatıya dayandırır:

> "Hz. Ali, atı Düldül'le gazadan gelirken çobanın davarını ürküttü. Çoban, Hz. Ali'ye 'Ya Ali, sen Yol'dansın, sitemkârsın. Ben seni göreceğim,' dedi. Hz. Ali dârda otururken tarladan bir çavdar çöpürü [sapı] getirdi. Hz. Ali'ye yedi tane çavdar çöpüründen yapılmış Tarık'la vurdu. Hz. Ali evine gidince Hz. Fatma 'Ya Ali, sen neden geç kaldın?' dedi. 'Ya Fatma, Düldülüm çobanın davarını ürküttü. Çoban beni sitemkâr etti. Dâra durdum, beni gördü,' dedi. Hz. Fatma, 'Hz. Ali'yi nasıl dâra durdurur!' diyerek hiddetlendi. 'Ben gidip ona soracağım,' dedi. Fatma Ana, çıkıp 'Çoban!' diye seslendi. Çoban, 'Ya Fatma, büyük sesle seslendin. Sen de Yol'dansın, sitemkârsın,' dedi, onu da dâra çekti. Çavdar çöpürüyle Fatma Ana'ya yedi kez Tarık vuran çoban, sitemini aldı. Fatma Ana geri döndü. 'Ya Ali, haklıymışsın. Çoban beni de sitemkâr etti, Tarık vurdu,' dedi." (09.06.2010, alan notu, K.)

Düşkün olana Tarık vurulmaz. Böylece düşkün sayılan kişi ilk cezasını "Tarık'tan geçmemekle" çekmeye başlar. Görülmemek, yani Tarık'tan geçmemek kişinin topluluk içindeki konumunu sarsan bir etkiye sahiptir. Cemde sitemi toplayan ve kaydeden bir erkek bulunur. Toplanan sitem babaya verilir. Topluluk için bu sitem dergâha gitmiş sayılır. "Zorla sitem alınmaz" ilkesi, sitemin rızaya dayanan bir ödeme olduğunu göstermek için dile getirilir, ancak sitemini verme-

yenin ikrar düşkünü sayılması yönünde yaptırım uygulandığı için, rıza zorunluluğa dönüşür. Yine de, babanın ve başsofunun onayıyla, maddi olarak sitemi karşılayamayacak olan topluluk üyelerinden sitem alınmayabilir. "Ceza" ise düşkün ilan edilenlere verilen parasal yaptırımdır. Cezanın niteliğine göre baba, cezanın parasını almayıp cezalının köyün ortak harcamalarına katılmasını isteyebilir (26.07.2011, alan notu, K.-E.). Düşkün ilan edilenler suçun niteliğine göre belirli sürelerle toplumsal bir dışlanmaya da maruz kalırlar. Topluluk için düşkünlüğe neden olan suçlar Hakkı bilmeyip Yol'a karşı asi olmak, ikrardan dönmek, tarikatı kötülemek, mürşide hakaret etmek, kadın boşamak, nişan atmak, hırsızlık yapmak, yalan söylemek, yalan yere yemin etmek, milletine, köyüne, komşusuna zarar vermek, adam öldürmek, iftiracı, inkârcı olmak ve yabancıyla evlenmektir.

Topluluk için "yabancı", Sünnileri imler. (Ancak topluluk üyeleri kendi aralarında "yabancı" yerine "mavuya" ya da "yezit"[7] demeyi tercih ederler.) Geçmişte yabancıyla evlenmek ya da evlenmeksizin "zahide uçkur çözmek" ağır bir düşkünlük nedeni kabul edilirdi; günümüzdeyse bu yasağa karşı esneme ibareleri gösteriliyor. Yasağın katı bir uygulaması olarak görülebilecek, babaların askere giden erkeklere uyarı mahiyetinde söylediği "Zahide uçkur çözenin derdine derman olmasın!" bedduası, yaşamı boyunca belki de ancak askerdeyken içinde yetiştiği kültürel ortamın toplumsal kurallarından uzakta kalan genç erkeklerin yerlerini yaşamının ancak bir ayını köyde geçiren erkeklere bırakmasıyla önemini yitirmiştir. Bu değişim, bir topluluk üyesinin "Şehirde ne olur bilmem. Şimdi 'özel hayat' deniyor. Cemaat de modernleşti," (02.06.2010, alan notu, K.) sözleriyle özetlenebilir.

---

7 Sıraçlar ve Anşabacılılar hakkında araştırma yapan ilk isimlerden biri olan Yönetken de, Anşabacılıların Sünnilere "yezit" dediklerini belirtir (Yönetken, 1962: 2910).

Düşkünlüğe neden olan "zahide uçkur çözme" yasağı, kadınlık durumu açısından ayrıca değerlendirilmesi gereken bir kıstastır. "Zahide uçkur çözdün mü?" sorusu, özellikle askere giden, köyünden iş için çıkan erkeklere sorulur ve buna yanıt vermek erkek açısından cesaret gerektirir. "Evet" yanıtı, eşiyle olan ilişkilerinden toplumsal ilişkilerine kadar erkeği zedeler. "Hayır" yanıtı ise erkeği düşkünlükten kurtarır, ancak yalan söylenmişse, inançlı erkeği içsel bir sorgulamaya sürükleyerek benliğini parçayabilir. Yanıt her ne olursa olsun, bu sorgulama süreci bir "erkekler diyalogu"dur ve bu diyalog Alevi kadın ile Alevi olmayan kadın arasına bir sınır çizer. Bu şekilde etno-dinsel kökenlerine göre kadınları sınıflandırma pratiği, sorunlu bir durumu ortaya çıkarır. "Zahide (Alevi olmayana) uçkur çözme" yasağı ile söylem düzeyinde erkeklerle kadınlar arasında kurulabilecek hiyerarşik bir ilişkiyi reddeden Alevi geleneği, Alevi olmayan kadınları bu eşitlik iddiasının dışında tutar ve kadınlar arasında bir hiyerarşi oluşturur. Alevilikteki kadın-erkek eşitliği söylemi, Alevi olmayan kadınlar tarafından "kirletilmek" istemeyen Alevi erkeklerin eşitlikçi söyleminin yalnızca kendi etno-dinsel sınırları için geçerli olduğunu gösterir.

Topluluk açısından Sünni ile evlendiği için düşkün ilan edilen erkek ile kadın arasında önemli bir fark vardır. Sünni ile evlenen erkeğin ceza müddeti dolunca düşkünlüğü kalkar, ancak Sünni ile evlenen kadın hep düşkün kalır: "Sıtkınan bir yabancıya bakan bacının derdine derman olmaz." (26.07.2011, alan notu, K.) Topluluk tarafından onaylanmayan bu evliliklerde evlenen kişilerin anne babası ve yakın akrabaları yapılan evliliği onaylarlarsa onlar da düşkün ilan edilir ve ceza alırlar. Örneğin oğlu Sünni biriyle evlenen bir babanın topluluk içindeki saygınlığına gölge düşse de, bu evlilik bahsi geçen babanın isteği dışında gerçekleştiği için kendisi topluluğun dinî lideri olarak babalık görevini yeri-

ne getirmeye devam ediyordu (04.04.2011, alan notu). Buna karşın, İstanbul'da yıllardan sonra yapılan ilk Görgü Cemi'nde, kızını Sünni ile evlendirenlere ceme katılma izni verilmedi ve düşkün ilan edildiler; ancak oğlu Sünni bir kadınla evlenenlerin ailelerine sadece bir yıl ceza verildi. Üstelik bu bir yıllık ceza, katı bir düşkünlük cezası değildi; ceza verilenler ceme katılabilecek, fakat birlikte hizmet göremeyecek ve ceme lokma getirmeyecekti. Kızı Sünniyle evlenen ailelere uygulanan katı düşkünlük cezasına karşın, oğlu Sünniyle evlenenlere uygulanan esnek düşkünlük cezası, cinsiyetlerarası eşitsizliği görünür kılıyor.

Oğlu Sünni ile evlenenlere uygulanan düşkünlük cezasındaki bu esneklik, "Aleviliği kent koşullarında yaşatma çabasının getirdiği bir zorunluluk" olarak savunuluyor ve amacın "yıllardır ceme giremeyen topluluğu ibadete alıştırmak" olduğu söyleniyor. Nitekim bu örnekte, kent ortamındaki topluluğun "ideal" bütünlüğünü koruma zorluğunun babayı topluluk üyelerini ceme yakınlaştırmak üzere Yol'un kurallarını uygulama konusunda tolerans göstermeye ittiği söylenebilir. Ancak aynı toleransın kızını evlendirenlere gösterilmemesi dikkat çeker. Cemde, Sünni ile kaçan kızın anne ve babası ancak bu evliliğe onay vermediklerine dair yemin ettirilerek ceme alınmış; rıza gösteren anne babalara ise yedi yıllık düşkünlük cezası verilmiştir.[8] Düşkünler ibadete giremedikleri için lokmaları alınmamış, sitem de verememişlerdir.

Sünnilerle evlenen kadın ve erkeğin topluluk tarafından kabullenilme düzeyleri arasındaki fark, ataerkil kabullerle yakından ilişkilidir. Soyun sürdürülmesinde erkeğin belirleyici olduğuna ilişkin ataerkil düşünce, bu evliliklerden doğan çocukların topluluğa kabul edilip edilmemesinin bir ölçüsüdür. Alevi bir kadının Sünni bir erkekle yaptığı evlilikten doğan

---

8 Bu anne babalara yalnızca Yol'dan kopmamaları adına, başka nedenlerle düşkün ilan edilenlerle birlikte görgüyü uzaktan izleme izni verilmiştir.

çocuğu "Sünni", Alevi bir erkeğin Sünni bir kadından yaptığı çocuğu ise "Alevi" sayılır, çünkü "Kadın dediğin 'boş bir yayık'tır. Ne olursa erkekten olur. Anne olamaz kesinlikle. Meryem olmadıktan sonra..." (28.07.2011, ses kaydı, K.)

Sünnilerle yapılan evlilikler katı düşkünlük yaptırımıyla karşılaşsa da, toplulukta bir de "serbest düşkünlük" uygulaması bulunur. Örneğin kendi köyünden bir kadınla/erkekle kaçan kadın ve erkekler serbest düşkün ilan edilirler. Serbest düşkün ilan edilen çiftler cemde dağıtılan lokmayı yiyebilir, ceme lokma da gönderebilirler, ancak bir yıl boyunca görgüden geçemedikleri için o yıl ceme katılamazlar.

Görgü Cemi'nden sonra Birlik Kurbanı kesilerek Birlik Cemi yapılır. Birlik Cemi, normalde perşembe günlerine denk getirilir, fakat topluluğun hafta içi bir araya gelmesinin zorlukları nedeniyle, cem İstanbul'da ve diğer büyük kentlerde hafta sonu yapılır. Birlik Cemi'nde Sakka Suyu yani Rıza Suyu dağıtılır. Ardından Birlik Kurbanı kesilir, ancak Rıza Suyu'nu içemeyenler kurbandan da yiyemezler. Birlik Kurbanı ve pilav cemde yendiği gibi, "bereketi artırsın" diye evlere de götürülür. Birlik Cemi'nde Miraclama söylenir, Kırklar ve Gönüller Semahı[9] dönülür. Diğer Alevi cemlerinden farklı olarak, Anşabacılıların yürüttüğü cemlerde Engür Şerbetini temsilen dağıtılan dolu içilmesi gibi bir âdet yoktur (02.12.2011, alan notu; 18.11.2010, ses kaydı, K.-E.).

Muharrem Cemi, Kerbelâ şehitleri için tutulan on beş günlük oruçtan sonra yapılan cemdir. Anşabacılılar, diğer Alevi topluluklarınca on iki gün tutulan Muharrem orucunu on beş gün tutarlar. On iki gün sonunda tutulan üç günlük orucun adı "Medet Müğret orucu"dur.[10] Medet Müğret orucuyla ilgili anlatı ise şöyledir:

---

9 Alevi semahları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erseven, (belirtilmemiş).

10 Anşabacılılarda eşiğe basma yasağı (Yönetken 1962: 2910), Medet Müğret anlatısına göre eşiğin ön ve arka tarafına defnedilen masumlarla ilgilidir.

> "Hz. Fatma hamile kaldı. Hz. Ali savaşa gitti. Hz. Ali'nin sır kâtibi mavuyadandı. Hz. Fatma'nın doğumu yaklaştı. Sır kâtibi, Hz. Fatma'ya başka gözle bakmaya başladı. Sır kâtibi Hz. Fatma'nın kapısına gelince Hz. Fatma kapıyı açmadı, sırtını kapıya dayadı. Ama Hz. Fatma zorlandı; zorlanınca iki masum dünyaya cansız geldi. Mavuyaya 'Hz. Ali geliyor. Önüne git, Düldül'ün ayaklarına kapan 'Medet Müğret, ben bir hata yaptım, affet beni!' de. Cömerttir, affeder,' dediler. O da öyle yaptı. Hz. Ali affetti. Hz. Ali eve geldiğinde cansız bedenleri duruyordu masumların. 'Ya Fatma, ayağıma geldi, 'Medet Müğret!' dedi, ben de affettim,' dedi. Hz. Ali masumlara baktı, 'Medet ile Müğret' dedi, oturdu eşiğe. Medet'i eşiğin içine, Müğret'i de eşiğin dışına defnetti." (16.08.2010, *alan notu*, K.)

Muharrem orucu boyunca her gün cem yapılır. Hz. Hüseyin'in şehit edildiği orucun onuncu gününde yapılan cem ise geniş bir katılımla gerçekleştirilir. Yas günlerinde su içilmez ama su dışında sıvı gıdalara izin vardır, yine de sıvılar kana kana içilmez. Yaşlılarsa sıvı gıdaları bardakla değil tasla içerler. Oruç tuzla açılır; canlı hayvan kesilmez; oruç süresince nar, elma, soğan, et ve yumurta yenmez. Oruç döneminde keyif veren, insanı mutlu eden her şeyden uzak bir yaşam sürülür, bu bağlamda cinsel ilişki de yasaktır. Oruç süresince koyu renkli giysiler tercih edilir; kadınlar cemlerde *saya*[11] yerine koyu renkli, eski, uzun kollu, yakası kapalı bluz ve uzun etek giyerler; erkeklerde ise yasın bir işareti olarak sakal bırakma yaygındır. Cemde sık sık mersiyeler söylenerek Hz. Hüseyin ve Kerbelâ'da şehit edilenler için yas tutulur. Topluluk mersiyeleri, aralarındaki birliğin bir işareti olarak (kadınlar kadınlarla, erkekler ise erkeklerle olacak şekilde) el ele tutuşup hafifçe iki yana sallanarak söyler; ikinci mersiye-

---

11 Kadınların geleneksel giysisi olan *saya* için bkz. s. 139-143.

de matemin bir göstergesi olarak eller göbekte birleştirip baş yana eğilir. Bu duruş, Kerbelâ olayından dolayı mahzun olduklarının, acıyı derinden hissettiklerinin bir ifadesidir. Muharrem Cemi'nde Tevhid[12] yoktur, semah[13] olarak yalnızca Kırklar Semahı dönülür. Topluluk, Kırklar Semahı'na Ağırlama ya da Hizmet Semahı der. Ağırlamada meydana üç sofu ve eşleri eciler çıkar; iki adım ileri, bir adım geri giderek yapılan, mateme uygun yavaş bir semah dönerler. Sofu, Kırklar Semahı'ndaki ağırlamanın anlamını şöyle açıklıyor: "Yavaş yavaş gidip iki adım ileri, bir adım geri atıyoruz. Hz. Hüseyin Efendimiz Kerbela'da şehit olunca, yirmi dört bacıyı ayaklarına prangalar vurup Şam'a sürdüler. Şam'a sürülünce, Hz. İmam Hüseyin Efendimizin başında yirmi dört bacı pervaz döndü. Çünkü ayaklarında prangalar vardı. Biz de o yüzden yavaş gideriz." (13.01.2011, ses kaydı, E.)

Hızır Cemi, Şubat ayının ikinci haftası başlayan yedi günlük oruç döneminin gecelerinde yapılan cemdir. Oruçtan sonra da Hızır Bayramı kutlanır. Bu cemde Miraçlama ve Tevhid ile Kırklar ve Gönüller Semahı yer alır. Tevhid, on iki kişilik bir erkekler grubunun meydandaki seccadenin üzerinde, omuzlarından birleşerek öne eğilip "Hu" çekerek yaptıkları bir ritüeldir. Cemin sonunda Gönüller Semahı yapılır, bu semah "Gönüller bir olsun" anlamına gelir. Gönüller Semahı'nda semaha kalkan çiftlerin evli olmaları şart değildir. Bu semahta erkekler el ayaları yere bakacak biçimde kollarını yanlara doğru açarlar, kadınların ise kolları el ayaları yukarı bakacak biçimde havadadır. Erkekler, "pervaz" adı verilen semahın hızlandığı bölümde sağ ayaklarını sertçe yere vururlar.

---

12 "Tevhid", Tanrı'nın birliğini, Ali'nin Tanrı'nın velisi olduğunu vurgulayan ve cemlerde müzik eşliğinde söylenen şiirlerdir. "Tevhid çekmek" ise cem sırasında cemaatin tempo tutarak tevhidi okuması ve tempoya uyarak vecd ve huşu içinde sağa sola sallanmasıdır (Korkmaz, 2005: 685).

13 Sıraçlar semaha "Sema'a, Zemah, Zamah" da derler (Yönetken, 1944: 415).

Ağır Cem, kasım-mart arası, perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde yapılır. Kısır Cem, perşembe dışındaki günlerde yapılan cemdir. Nevruz Cemi ise Hz. Ali'nin "göçtüğü" gün kabul edilen 21 Mart'ta yapılır. Topluluk, bu ayı bolluk ve bereket ayı olarak kabul eder (29.05.2010/02.12.2011, alan notu, K.-E.).

Cemde oturma düzeni ve niyazlaşma

Daha önce de belirtildiği üzere, Alevilikte ibadet sırasında kadın ve erkeğin aynı mekânı paylaşmaları, kadın-erkek eşitliği söyleminin önemli dayanaklarından birisini oluşturur. Anşabacılıların cemlerinde kadın ve erkek aynı mekânı paylaşmakla birlikte, cinsiyetlerarası hiyerarşinin sembolizmine uygun olarak kadın ve erkeklerin mekândaki konumlanışları sağ ve sol ayrımıyla özdeşlik içindedir. On İki Hizmet'in yürütüldüğü meydanın sağında erkekler, solunda ise kadınlar yer alırlar. Erkeğin sağla ve kadının solla ilişkilendirilmesi, toplumsal cinsiyetin sembolik eşitsizliğinin bir ifadesidir.

Topluluk üyelerinin cemdeki konumlanışları iç içe iki halkadan oluşur. İç halka, cemi yürütecek olan cem ehlinin oluşturduğu bir halkadır ve tamamı erkeklerden müteşekkildir. İç halkada yer alan erkeklerin konumları da, dinsel hiyerarşi gereği babanın oturduğu posta göre şekillenir. Babanın soluna, tasavvuf ehlini temsilen başsofu, sofular, Yol'a uygun bir yaşam sürdüğü düşünülen kâmil erkekler oturur; sağında ise şeriat ehlini temsilen köyün muhtarı, azalar ve köyün diğer ileri gelen erkekleri yer alır. Cemde baba yoksa babanın görevini başsofu üstlenir. İç halkada ayrıca zâkir (âşık) de bulunur. Talipler ile iç halkadaki erkeklerin eşleri, dış halkada otururlar. Dış halkada oturan erkekler sağda, kadınlarsa soldadır. Bu şekliyle, iç halkada oturanlar "cemin

yürütücüleri", dış halkada oturanlar ise "cemin katılımcıları" olarak tanımlanabilirler. Cemin merkezinde yer alan, ibadeti yürüten asıl topluluk erkeklerden oluştuğu için, kadınların ibadet içindeki yeri ikincildir denebilir. Babanın eşi olan bacı da iç halkada yer almaz; babanın arkasına gelecek şekilde soluna oturur. Bacının babanın solunda oturması, Havva'nın Âdem'in sol kaburgasından yaratıldığı inancıyla uyumludur. Bacı ve eciler, kocalarının dinsel hiyerarşideki konumlarına göre kocalarının arkalarına otururlar.

Anşabacılılar, kendileriyle diğer Aleviler arasındaki farkı, kadının topluluk içindeki konumuyla açıklama eğilimi içindedirler. Onlar bu farkı, "Dedelilerde dedenin karısına talibin saygısı vardır, ama bizim saygımız onlarınkinden daha fazladır. Bacıya çok saygı duyulur. Biz bacıyı Hz. Fatma Anamızın yerine koyarız," (13.01.2011, ses kaydı, E.) açıklamalarıyla temellendirirler. Ancak yine de bacının tek başına cem yürütemediği görülür. Baba ise eşi olmadan köylerde cem yürütebilir; bir zorunluluk olmamakla birlikte bacı, kocası yaşıyorken cemlerde babaya eşlik edebilir. Baba yaşamıyorsa, bacının bir köyde cem yürütebilmesi için yanında oğullarından Yol'a gönül vermiş birisinin olması gerekir. Dolayısıyla cemde "bacı" olmak, "baba"nın iktidarının temsilcisi olmak anlamına gelir, ancak bu temsilin geçerliliği, bacının oğullarından birisinin cemdeki varlığına bağlıdır. Topluluk üyeleri "can" kavramından yola çıkarak, "Cemde karı, gişi [kişi] olmaz. Cem bir dil, bir nefes, bir ağızdır," inancını sıklıkla dile getirseler de, gerek kadınların cemdeki konumlanışları gerekse Anşa Bacı'yı temsil eden bacının cemdeki varlığının kocasına ve oğluna bağlı olması, Alevi dinsel ritüelinde kadının elde ettiği statünün erkeğin statüsüne göre şekillendiğini ortaya koyar. Köyde yapılan eski cemlerde, cem bittikten sonra "tarikat ehli" tarafından içeriden içeriye cem yürütüldüğü belirtilmiştir. "Tasavvuf

ehli"nin iç halkada yer alan erkeklerden oluştuğu düşünülürse, cem ritüelinde eril iktidarın topluluk üzerindeki gücü daha da önem kazanır.

Cemdeki Miraçlama'da erkekler yalnızca Hz. Muhammed'in Kırklarla karşılaştığı anın anlatıldığı bölümde ayağa kalkarken, kadınlar cemin büyük bölümünde ayaktadırlar. Kadınların ayakta kalmaları, "hizmete saygı" olarak nitelendirilir. "Hizmet"in asıl olarak erkekler tarafından yürütüldüğü göz önüne alındığında, erkekler tarafından yürütülen hizmete "saygı" duyacak olanların "kadınlar" olarak konumlandırılması, ibadet sırasında "can"ların cinsiyetlerinden sıyrılarak ceme katıldıkları ve cinsiyetler arasında bir farkın gözetilmediği iddiasıyla örtüşmez.

Kadının Alevi ritüelleri içinde ikincil statüsü, cemdeki oturma düzeninin yanında cemdeki niyazlaşmalarda da göze çarpar. Niyaz, "birbirinden razı olmak, rızalık almak" anlamına gelir. Niyaz, Hakk'a teslim olmaktır; insan insana niyaz, Hakk'a niyazdır. Anşabacılılar tarafından "Hakk'a niyaz" inancının gereği olarak, niyazlaşmalarda yaş ve cinsiyet ayrımının gözetilmediği savunulur. Ancak niyazlaşmalarda cinsiyet önemli bir ayrıştırıcıdır. Kırklar Semahı'nda üç çift olarak kalkan sofular ve eciler, kadınlar bir tarafta erkekler diğer tarafta duracak biçimde sıralanırlar. Bu dizilişte başsofu ile eşi yan yana durur; diğer sofular başsofunun, kadınlar ise ecinin yanında yer alırlar. Çiftler niyazlaşırken kadınlar kadınlarla, erkekler erkeklerle niyazlaşırlar. Ancak yan yana oturan sofu ve ecinin niyazlaşması dikkat çekicidir. Eci, sofuyla niyazlaşırken kocasının sağ elini öperken, sağındaki kadının ise yüzünü öper. Sofu ise eşine elini öptürdükten sonra, solundaki erkeğin yüzünü öperek niyazlaşır (02.06.2010, alan notu). Kırklar Semahı'nda olduğu gibi, kadının kocasıyla niyazlaşması Âdem'le Havva'nın yaratılış anlatısındaki konumlarını anımsatır. Bu anlatıya göre er-

keğin bedeninden yaratılan kadın, erkeğe tâbidir. Yaratılış sürecine uygun olarak Anşabacılılarda da "baba"nın eşine "ana" değil "bacı" denir. Ataerkil yaşam biçiminin dinsel öğretideki yansımasına uygun olan bu kavramlaştırma, biyolojik "baba"nın üremedeki rolünün içselleştirilerek dinsel ritüel içindeki "baba" statüsüne yansıtılmasını gösterir. Gerek biyolojik "baba"nın gerekse dinsel ritüel içindeki "baba"nın ağırlığı, erkeğin toplumsal yaşam içindeki ayrıcalığının bir göstergesidir. Cinsiyetlerarası eşitsizlik dinsel ritüeller yoluyla pekiştirilirken, içselleştirilmiş bir toplumsallıkla süreklileştirilir ve meşrulaştırılır.

On İki Hizmet ve kadınlar

Cemde yürütülen On İki Hizmet'in çoğu erkekler tarafından yürütülür; örneğin babalık, sofuluk, zâkirlik, gözlekçilik, sakkacılık, peyiklik, iznikçilik ve bekçilik hizmetleri erkekler tarafından görülür. Yağlıdere köyünün ceminde çerağ yakma hizmeti sona ermiştir, çünkü mumun yerini, biri ortada diğerleri onun çevresinde halka oluşturacak biçimde tavana yerleştirilen on iki spot lamba almıştır.[14] Sofuya göre, günümüzde gizliliğin bir önemi kalmadığı için mum yakmaya gerek yoktur. Sofu, bu uygulamayla "mum söndü"yle ilgili dedikoduların da önüne geçtiklerini düşünüyor.

Hizmet statülerinden birinin sahibi olan süpürgeci, babanın önüne gelerek üç kez yeri süpürür. Süpürmek, ruh temizlemenin bir simgesidir. Sembolik olarak yapılan bu süpürme, "nefsten ve günahtan arınma, kusurları süpürme" anlamına gelir. Daha sonra süpürge sol kolun altına alınarak dâra durulur. Cemde bu hizmeti eci yerine getirir. Süpürme eylemi, ruhun temizlenmesinin simgesel bir ifadesi de olsa,

---

14 Ortadaki lamba Hz. Ali'yi, diğer lambalar ise İmamları temsil eder. Lambaların sayısı aynı zamanda On İki Hizmet'in de sembolüdür.

bu işin bir kadın tarafından yapılması dikkat çekicidir. Bu durum, cinsiyete dayalı iş bölümünde kadına biçilen süpürme işi gibi gündelik yaşamın cinsiyetçi eğilimlerinin dinsel ritüeldeki karşılığı olarak değerlendirilebilir. Nitekim Meydan'a "seccade" adı verilen cecim kilimin serilmesi, cemdeki lokmaların dağıtımından önce iç halkanın önüne sofra bezinin serilmesi gibi hizmetler de kadının ev içi işlerinin bir uzantısı olarak kadına özgülenmiştir.

Ceme katılan erkekler gibi kadınlar da ceme girerken babanın sağ eline niyaz eder, getirdikleri lokmaları babaya dualattıktan sonra mutfağa götürürler. Lokmacı[15] erkek olsa da, yanında yardımcı kadınlar bulunur. Kadınlar, mutfakta lokmaların[16] eşit olarak paylaştırılması için lokmacıya yardım ederler. Ayrıca kadınlar lokma dağıtılmadan önce iç halkadaki erkeklerin önüne sofra bezleri sermekle görevlidirler. Erkekler ise cemde lokmaların dağıtım işini üstlenirler. Bu hizmette kadınların mutfaktaki yardımcı rollerine karşılık, lokmanın dağıtımında söz sahibi olan erkektir. Herkese eşit olacak biçimde pay edilen lokmalar, asıl hizmet sahibi olan er-

---

15 Cemde lokmacının bir diğer görevi ise kurban kesmek ve kurbanla ilgili diğer işlerin sorumluluğunu üstlenmektir. Katıldığım cemlerde kurban kesilmemesine rağmen Böcüklü ziyaretindeki adak kurbanı kesimi, kurbanla ilgili işleri ve bu işlerin cinsiyetler arasında nasıl paylaştırıldığını gözlemleme olanağı sundu. Ziyarette kurban erkekler tarafından kesildi. Etler erkekler tarafından önce büyük parçalara ayrıldı, kadınlarsa onları küçük parçalara ayırdılar. Kurbanın kellesi, bağırsakları, midesi, akciğer ve karaciğeri ise kadınlar tarafından temizlendi. Oldukça zahmetli bir iş olan sakatatların yenecek hale getirilmesi işi kadınlara kalmıştı. Kurbanın ve pilavın pişirilmesi, sofranın hazırlanması, yemeğin sunumu, sofranın kaldırılması, bulaşıkların yıkanması, çay ikramı ise yine kadınların sorumluluğunda yapılan işlerdi. Kadınlar için oldukça yorucu olan bu işler sırasında erkeklerin -kurban kesimi dışında- sohbet ederek, saz çalıp türkü söyleyerek, kadınlara işler konusunda talimat vererek zaman geçirdiklerini gözlemledim. Cinsiyete dayalı iş bölümüne göre, kadınlar için ev işi olarak kabul edilen mutfak ve yemekle ilgili bütün işler, ibadet amaçlı yapılan kurban kesimi sırasında da kadınlar tarafından yerine getirildi, erkekler ise yalnızca fiziksel güç gerektiren kurban kesimiyle ilgilendi (26.07.2011, alan notu).

16 Pişmiş bir tavuk parçasından başörtüsüne, yapılan çörekten paraya kadar "haram girmeyen her şey" lokma sayılır (02.06.2010, alan notu).

keğin gözetiminde dağıtılır (02.12.2011, alan notu). Lokmaları pişirip ceme getiren kadınlar olsa da, bölüşümü erkeklerin sorumluluğundadır. Bu hizmetin yürütülmesinde cinsiyeti esas alan iş bölümü, kadınların karar mekanizmalarından uzak tutulmalarının bir göstergesidir.

Bir başka eşitsizlik, semahta görülür. Semah hizmeti üç erkek, üç kadın tarafından yerine getirilir. Kadınlar, kolları açık biçimde, hem kendi çevrelerinde hem de erkeklerin etrafında halka oluşturacak şekilde semah dönerler. Kadınlar için oldukça zor olan bu dönme biçimine karşın, erkekler kollarını yana açar ve yere sağ ayaklarıyla ritmik olarak sertçe vurarak dönerler. Erkekler, döngüsel biçimde semah dönen kadınların arkasında durup kollarını yana açarak kadınları "korur" gibi yapar ve sağ ayaklarıyla yere yaptıkları sert vuruşlarla "erkeksi güçler"ini duyururlar.

On İki Hizmet'in cinsiyetler açısından dağılımında kadınların erkeklere tâbi konumları, cinsiyetlerarası hiyerarşi açısından önemli bir göstergedir. Cemin düzeninden sorumlu olan gözcünün cem sırasında topluluğa yönelik uyarılarının biçimi ve içeriği de, kadınların erkeklere tâbi olan konumlarının bir başka örneğidir. Cem süresince gözcünün uyarıları kadınlar ve çocuklar üzerinde yoğunlaşır. Kadınlar cemde yapılan konuşmaları, söylenen duvazı, imam ve deyişleri dinlemeyen, gürültü yapan, düzene sokulması ve idare edilmesi gereken unsurlar olarak görülürler. Gözcü elindeki uzun çubukla kadınları ve çocukları susturmaya, ceme düzen vermeye çalışırken, gürültünün sebebinin kadınlar ve çocuklar olduğunu belirtir. Çocukların babaları da cemde hazır bulunmasına rağmen gözcünün uyarısı kadınlaradır: "Çocuklarınıza sahip çıkın!" (26.07.2011/16.08.2010, alan notu, E.).

Cemde yürütülen hizmetlerin çoğunlukla erkekler tarafından yapılmasının, yani erkeklerin cemde uygulayıcı konumda olmasının, topluluk üyeleri arasında "ceme katılmak

için kızların daha istekli olduğu, erkeklerin ise cemde yürütülen hizmetler konusunda daha bilgili olduğu" düşüncesine neden olduğu görülüyor (31.03.2011, ses kaydı, K.). Baba ve sofu başta olmak üzere, sahip olduğu bilgi üzerinden cemde iktidara malik olan hizmet sahibi erkeklere karşılık, kadınlar erkeklerden cem ritüeline dair bilgi edinseler de, cemde bu bilgiyi sınırlı düzeyde kullanma olanağına sahip oldukları için geri planda kalırlar ve bu durum, kadınların sözlü kültür birikiminin göz ardı edilmesine yol açar.

Cemde kadınların giyimi

Anşabacılılarda *saya*[17] adı verilen kadın giysisi, iç grup kimliğinin taşıyıcı bir sembolü olarak, topluluğun karakteristik özelliklerini vurgulamada belki de ilk başvurulan etnik göstergedir.[18] Yeşil, sarı, turuncu, siyah, beyaz renklerinin de kullanıldığı sayada hâkim olan renkler kırmızı ve mavidir. Zahmetli bir emek sürecinin sonunda ortaya çıkan "el emeği, göz nuru" saya, titizlikle hazırlanan, üzerinde boncuklardan yapılmış ince el işleri barındıran, dış saya, iç saya, işlemeli göynük, üçpeş, yakalık, tuman, elmalı yazma,[19] kasıntı,[20] yağlık, boncuklu arkalık (kuşak bağı) ve kuşaktan oluşan çok ağır, renkli ve çok parçalı bir giysidir. Saya giyen kadınlar kendisini bir renk cümbüşünün içinde bulurlar.

---

17 Sayanın yapımında kullanılan kumaşlar genellikle Zile'den alınır. Giysi, kadınların maharetleri ölçüsünde kendileri tarafında dikilir ve boncuklarla süslenir. Günümüzde bu zahmetli giysi hem gündelik olarak giyilir hem de kızların çeyizine kaldırılmak üzere satın alınır. (30.05.2010, alan notu).

18 Alevilikte kadının giyim biçimini etnik bir gösterge olarak ele alan makale için bkz. Vorhoff, 1998: 252.

19 Tokat yöresinde üretilen, siyah zemin üzerinde kırmızı-bordo yuvarlakların ya da elma şeklinde baskıların olduğu bir başörtüsüdür.

20 Kasıntı, evli kadınların başörtüsünün altına giydiği, yay biçiminde, keçeden yapılmış bir başlıktır. Başlık, kadınlar arasında bekâr-evli ayrımının yapılmasını kolaylaştıran bir göstergedir (03.08.2011, ses kaydı).



Sıraçların, özellikle Anşabacılıların yüzyıllardır "değişmeyen" geleneklere sahip olduğu (Yılmaz, 2009: 106) düşüncesini temellendirmek için sıklıkla Anşabacılı kadınların giydiği saya örnek gösterilir. Sayanın "Hz. Fatıma-yı Zöhre Ana'nın giysisi" olarak kabul edilmesi, kullanımına dinsel bir meşruluk sağlar. Sayanın Hz. Fatma'nın giysisi olduğuna inanan kentli Anşabacılı kadınlar, saya özlemlerini evin içinde giyerek giderirler. Günümüzde köyde yaşayan yaşlı kadınlar sayayı gündelik bir giysi olarak giyerlerken, genç

kadınlar özellikle cemlere katılırken giyerler. Ağırlığının yanında çok katlı oluşu nedeniyle de saya, uzun süren cemlerde kadınları terletir ve yorar. Cemde, evde, tarlada kadınlar tarafından giyilen sayanın ağırlığı, adeta kadına yaşamın bütün yükünü de sırtında taşıyacağını hissettirir.

Ceme katılırken, özellikle kadınların dikkat etmesi gereken giyime ilişkin kuralların başında saya giyme kuralı gelir.[21] Cemde saya giymeyen kadınların koyu renkli giysiler giymeleri genel bir eğilimdir. Saya giyerek canlı renkleri üzerinde taşıyan yaşlı kadınlara karşı, koyu renkli giysiler giyen genç kadınlar bir karşıtlık oluştururlar. Bu karşıtlığın nedeni, geleneğin sembolü olan sayayı giymeyen kadınların başka renkli giysiler giymekten men edilmeleridir. Cemde saya giymeyen kadınların giysileri belirli kurallara tâbidir. Kadınların uzun etek ve dar olmayan uzun kollu bluz ya da gömlek giymeleri, başlarını yazma ya da hindi adı verilen bir başörtüsüyle kapatmaları gerekir. Gündelik yaşamda kadınlar arasında başörtüsü kullanımının sıklığı yaşa, eğitime, mesleğe ve hatta mekâna bağlı olarak değişir. Genç, lise ya da üniversite mezunu ve bir meslek sahibi olan kadınlar başörtüsü kullanmasalar da, bir kural olarak ceme katılan bütün kadınlar başörtüsü kullanmak zorundadırlar. Ayrıca kadınlar tarafından içselleştirilmiş olan bir diğer kural, cemde pantolon giyme yasağıyla ilgilidir. Bu yasağı kabullenen kadınlar, yasağın gerekçesini şöyle ifade ediyorlar:

> "Oraya dar bir kot ya da üstüne bir badi giyip gitmezsin. Tamam, özgür olmalı insan; her şeyi savunuyoruz, ama bu konuda örümcek kafalıyım. Orada diz çöküyorsun. Allah'ın huzurunda dua ediyorsun. Ceme giderken biraz dikkat edilmeli." (01.05.2011, ses kaydı)

---

21 Bu kural Muharrem ayında yürütülen cemlerde geçerli değildir; Muharrem ayı yas ayı olduğu için kadınların tamamı koyu renkli, eski giysiler giyerler.

> "İbadet etmek için gidiyorsan etrafını sıktırarak gidip oraya oturmanın bir anlamı yok. İki dizinin üzerine gelerek ibadetini yapıyorsun, ayağa kalkıyorsun, oturuyorsun, oraya buraya kırmaşıyorsun... O da hoş olmuyor. O yüzden daha rahat, ortama uygun bir kıyafet giyilmesini tercih ediyoruz." (31.03.2011, ses kaydı)

Bu konuda kendi tecrübemi de aktarmak isterim. Ceme katılmak üzere sofunun evine gittiğimde, sofu pantolonla ceme giremeyeceğimi söyleyerek eşine sandığından bir saya vermesini söyledi. Ecinin kullandığı sayalardan birisini giyerek ceme katılabildim. Başörtüsü kullanma zorunluluğu gereğince, kırmızı bir başörtüsü örttüm. Cemde başörtüm başımdan kaydıkça kadınlar örtümü düzelttiler.

Kadınlar için böylesine çok kural varken, erkekler için giysilerinin temiz olması dışında belirgin kıyafet kuralı yoktur. Yalnızca cem sırasında kasket ya da terekli bir şapka kullanmaları gerekir. Cemde erkeklerin şapka giymesi "turaplık"la, yani alçakgönüllülükle, kadınların başörtüsü örtmesi ise "edep" ile ilişkilendirilir. Başörtüsü kullanma zorunluluğunun edeple ilişkilendirilmesi, ataerkil düşünce kalıplarıyla uyumludur. Nitekim kadın giysisi konusundaki sınırlama ve yasakları erkeklerin belirlediği görülür; cemde baba ve sofu, evde ise koca tarafından yapılan baskı belirleyicidir. Benim katıldığım ceme liderlik eden sofu, ceme katılan kadınların saya giymesini istediği için kadınların birçoğu saya giymişti. Baba ve sofularca kız babalarına kızlarının saya giyeceğine dair yemin verdirilen bir dönemde, bir baba, cemde ettiği yemin üzerine kızına bir yıl boyunca sürekli saya giydirmişti; kızı ise yazın sıcağında yaptığı işlerin yoğunluğuna rağmen hem gündelik yaşamında hem de ceme katıldığı süre boyunca saya giymek zorunda kalmıştı. Kız, yaz süresince çektiği sıkıntıyı köyün çıkışında giy-

diği sayanın iplerini gevşeterek, köyün girişinde ise sıkı bir şekilde bağlayarak gidermeye çalışıyordu (04.04.2011, ses kaydı).

Giysi kurallarının dışında, ceme katılan herkesin hem bedenen hem de ruhen arınması, temizlenmesi kuralı vardır. Bu nedenle ceme katılacak kişilerin ceme gitmeden banyo yapmaları bir zorunluluktur. Ancak ceme katılan kadınlara menstrüasyonla[22] ilgili bir başka yasak daha getirilir: Kadınlar bu dönemlerinde ve lohusayken "kirli" olarak kabul edildikleri için ceme alınmazlar. "Ay hali varsa kadın bozulmuş olur. Ceme giremez, oruç tutamaz. Aylı, günlü, hamile oruç tutamaz. Ceme temiz olan girer. Cemde her şey temizlikten gelir giysilerden kalbe." (09.06.2010, alan notu, K.) "Adetli kadın kirlidir" düşüncesi, menstrüasyon dönemindeki kadınların ziyaretlere gitmelerini de engeller (24.07.2010, alan notu, K.). "Kim âdetli, kim değil, ne bilsin ahali... Önemli olan ruh temizliğidir," gibi açıklamalarda dahi, yine örtük bir "adetli kadın kirlidir" söylemi görülür. "Kendini bilen kadının âdetliyken ceme girmemesi lazım"dır (07.04.2011, ses kaydı, K.). Ayrıca kadınlar âdet gördükleri yaşlarda kurban dualayabilseler de kesemezler, kurban kesme hakkı ancak menapozdan sonra verilir.

Alevilikte tavşan eti yeme yasağının, âdet gören kadınlara getirilen dinsel yasaklarla yakından ilişkisi vardır. Aleviler tavşanı âdet gördüğü için yemezler.[23] Aleviliğin sınır işaretlerinden olan tavşan eti yememenin Anşabacılılarca ifade edilen bir diğer nedeni ise tavşanın kediye benzemesi ve etinin tuzlu olmasıdır (04.04.2011, ses kaydı, K.). Ayrıca tavşanın geviş getirmeyen, köpek neslinden olan bir hayvan ol-

---

22 Kadınlar menstrüasyonlarından bahsederken "âdet oldum, üstüm oldu, kirlendim, aybaşı oldum" gibi ifadeleri kullandılar.

23 İstanbul'da yaşayan Anşabacılılar, Sünnilerin kendilerine yönelttikleri "Tavşan eti yiyenlerden misin?" sorusuyla dinsel kimliklerini ayırt etmeye çalıştıklarını belirtiyorlar (04.04.2011, ses kaydı, K.).

duğu kabul edilir. Ancak bu yasağı temellendiren bir efsane, yasağın inançla ilgili boyutunu gösterir:

> "Hz. Muhammet'le Hz. Ali ceme girerken, Hz. Muhammed Muaviye'ye de ceme girmesini söyler. Hz. Ali 'Muaviye cemi ne bilsin!' der, ama Muaviye ceme girer. Hz. Ali'nin arkasına ise Muaviye'nin karısı oturur. Karısını Hz. Ali'nin arkasında gören Muaviye kıskanır. Cemi bırakarak evine gider; bakar ki karısı evde oturuyor. Karısına 'Sen cemde değil miydin?' diye sorar. Karısı 'Yok, ben evdeydim,' der. Muaviye ise 'Ben seni Ebu Talib'in oğlu Ali'nin arkasında gördüm,' der. Kadın yine 'Yok, ben evdeydim,' diye karşılık verir. Yaşanılanlar üç kez aynı şekilde tekrarlanır. Üçüncü kezden sonra Muaviye tekrar ceme gider. Hz. Ali, bıyığının altından gülerek 'Sen buraya sığamazsın Muaviye, git,' der. Muaviye'nin cemde karnı şişer ve ağzından tavşan çıkar. Bu nedenle tavşan eti haramdır, yenmez." (13.01.2011, ses kaydı, K.)

Bu anlatı, tavşan eti yeme yasağı ile âdet gören kadına getirilen dinsel yasaklar arasındaki ilişkiyi inanç düzeyinde meşrulaştıran bir içeriğe sahiptir. Olumsuzlanan kadın imgesinin bir özelliği olarak "adet olma"nın Allah tarafından kadınlara verilen bir "ceza" olduğuna inanılır,[24] dolayısıyla âdet olan kadın "kirli" kabul edilir. Âdet gördüğü için "kirli" bulunan tavşanın Alevi inancında lanetlenen Muaviye ile ilişkilendirilmesi ve etinin yenmesinin yasaklanması, "adetli kadın kirlidir" inancını güçlendirir. "Kafası kedi kafasına, kulakları eşeğin kulaklarına, arka ayakları köpek ayaklarına, ön ayakları kedinin ayaklarına ve kuyruğu domuz kuyruğuna benzeyen" (12.01.2011, ses kaydı, K.) tavşanın bu özel-

---

24 Anşabacılılar arasında anlatılan yaratılış anlatısına göre âdet, yasaklı olan lokmayı Âdem'e yedirdiği için Allah'ın Havva'ya, dolayısıyla kadınlara verdiği bir cezadır.

liklerine kadının âdet görme özelliği de eklenince, "makbul" bir hayvan olmaktan çıktığı aşikârdır.

Yaratılış anlatısında kadın imgesi

Dinsel söylemin bir parçası olan ve sofular tarafından aktarılan iki farklı yaratılış anlatısı, Anşabacılılarda kadının sahip olduğu ikincil statünün meşrulaştırılması açısından önemlidir. Her iki anlatıyla da kadının topluluk içindeki ikincil konumuna din aracılığıyla meşruluk kazandırıldığı görülür. Birinci anlatıya göre,

> "Âdem, Allah tarafından topraktan yaratıldı. Allah Âdem'i yaratırken kudret eliyle toprağı iyice yoğurdu, kalıba koydu ve boynundan yukarısına kendi nurundan nur kattı. Âdem'in ağzından da can verdi. Âdem aksırınca 'Elhamdürillah Yarabbi, çok şükür. Ben Âdem olmuşum,' dedi ve can her tarafına yayıldı. Havva ise Âdem'in sol kaburgasından yaratıldı. Havva yaratıldıktan sonra melekler Âdem'e yanındaki kadının kim olduğunu sorunca, 'boş', 'hava' anlamında 'O da hava,' demiş ve adı öylece Havva kalmış. Havva'nın yetmiş iki buçuk evlat doğurmasıyla yıpranması, yaşlanması, Âdem'le eskisi gibi ilgilenememesinden dolayı Allah tarafından Âdem'e eş olarak bir melek gönderilmiş. Ama Âdem için gelen meleği görmesiyle Havva'nın aklına şeytanlık gelmiş, güzelleşerek tarlada çift süren Âdem'in yanına gidip 'Benim üzerime dişi koyun yemeyeceksin,' diye Âdem'e ikrar verdirmiş. Âdem eve geldiğinde güzeller güzeli bir melek görünce, Havva'nın şeytanlık yapıp kendisine ikrar verdirdiğini fark etmiş, bunun üzerine melekle birlikte olamamış, ama melekten çocuğu olsun diye bir küpü efsunlamış. Havva ısrar ederek Âdem'e kendisi için de bir küp efsunlatmış; meleğin küpünü ise sürekli oynata-

rak Âdem'in melekten bir çocuk sahibi olmasını engellemeye çalışmış. Dokuz ay, dokuz gün, dokuz dakika sonra küpler açıldığında meleğin küpünden nur topu gibi bir erkek çocuk, Havva'nın küpünden ise yılan, çıyan çıkmış. Bugün dünyada olan yılanlar Havva'nın küpünden kaçan yılanlardır. Bu nedenle Havva'nın çocukları arasından hiç peygamber çıkmamış; meleğin küpünden ise Havva'nın küpü kötü niyetle sallamasıyla tek bacağı sakat olan Şit peygamber çıkmış. Şit Peygamber'in neslinden 124 peygamber dünyaya gelmiş. Bu da kadının ne kadar kötü olabileceğini göstermiş." (25.07.2010, ses kaydı, E.)

Yaratılış anlatısı, inanç pratikleri açısından da baba-bacı ilişkisini anlamamıza yardımcı olacak ipuçları sunar. Örneğin cemde bacının babanın sol tarafına oturması, yani hiyerarşik olarak babadan sonra gelmesi, yukarıda aktarılan anlatıyla yakından ilişkilidir. Anlatıda Havva, "erkekten peyda olduğu" için, "erkeğin eşi" değil "evladı" olarak kabul edilir; bu yüzden bacıya da "ana" denmez, "bacı" sözcüğü tercih edilir. Âdem'in Havva'nın atası olarak kabul edilmesi, cemde ve gündelik yaşamda babanın bacıdan ağır basmasının bir nedenidir. Çünkü "kadınların atası, erdir"; tıpkı Âdem gibi! Simgesel düzeyde baba ile bacı, Âdem'le Havva'yı imler. Erkeğin Allah tarafından yaratılmasına karşılık kadının erkeğin bedeninden yaratılması, kadının erkeğe tâbi konumuna dinsel söylem aracılığıyla meşruluk sağlar. Bu söylemde baba-bacı kavram çiftinin karşılığı, ata-evlat olarak anlam kazanır. Yaratılış anlatısında "ata"nın, dolayısıyla "erkeğin" iktidar unsuru olarak öne çıkması, Anşabacılılarda hâkim ataerkil ilişkilere içkin olan cinsiyetlerarası hiyerarşinin söylem düzeyindeki ifadesidir. Bacı daima ikincildir. Topluluk içinde bacının varlığı, baba olarak kabul edilen kocası ya da oğulları ile anlam kazanır, çünkü kadının atası erkektir.

Birazdan okuyacağınız ikinci yaratılış anlatısına göre de insan olarak ilk yaratılan Âdem'dir:

> "Cenabı Allah'ın ruhu ve sıfatı Âdem'de tecelli etti. Ve Cenabı Allah Âdem'i yaratınca, 'Kalk ey yer hâkimullahı, yer halifesi!' dedi. Havva ise Âdem'in sol kaburgasından yaratıldı. Cenabı Allah, Âdem Cennet-i Âla'da gezerken 'Ya Âdem, her şeyden yiyin için, ama bu haram lokmaya, ağaca yaklaşmayın!' dedi. Eskiden buğday başakları ağaç gibiydi. Bunu duyan İblis, Hz. Âdem'le Havva'nın Cennet-i Âla'da gezdiğini görünce kıskandı. Havva'yı nasıl yoldan çıkarabileceğini düşündü. Tavus kuşu ve yılanın yardımıyla, Cennet'in bekçisine gözükmeden Cennet'e girdi. İblis Havva'ya 'Cenabı Allah siz Cennet'ten hiç çıkmayasınız diye bu haram lokmadan yedirmiyor,' dedi ve nazla, cilveyle Havva'yı kandırdı. Havva, Hz. Âdem bir ağacın altında uyuyorken bir buğday başağını aldı ve Âdem'in ağzından içeri soktu. Lokma, Hz. Âdem'in boğazında kaldı. Âdem haram lokmayı yutamadı ve erkeklerin boğazındaki belirgin çıkıntı olan Âdem elması oluştu. Cenabı Allah Cebrail'e Âdem ile Havva'yı Cennet'ten kovmasını söyledi. Cebrail Havva'yı Cennet'ten kovdu. Sıra Âdem'e gelmişti. Âdem, 'Benim dünyada komşum kim olacak?' diye ağlıyordu. Cebrail 'Havva olacak,' dedi. 'Ya Cebrail, ben zaten Havva yüzünden Cennet'ten kovuldum. Bu Allah'ın azabı nedir bana?' dedi. İşte o zaman, Cenabı Allah Havva'ya Kıyamet'e kadar sürecek musibetler verdi: İçinizden hayz ve nifaz kanı aksın, dokuz ay karnınızda çocuk gezdiresiniz, doğum yaparken ölümü tadasınız, utanma, arlanma duygusu yaşayasınız, verasetten eksik alasınız, akıldan noksan olasınız, selam verilmekten mahrum olasınız, kocalarınızın baskısı altında olasınız. Kadınlar hep kocalarının baskısı altındadır. Türkiye'de ne kadar demokrasi, aydınlık da olsa kocalar hep ön plandadır." (13.01.2011, ses kaydı, E.)

Cennet'te Âdem'e haram lokma yediren şeytani kadın imgesiyle Havva, dünyada da Âdem'i yanıltmaya devam eder:

> "Hz. Âdem'le Hz. Havva birbirleriyle anlaşamıyorlardı. İlişkileri bozuktu. Hz. Havva bir gün oturuyorken bir huri kızı geldi. Havva 'Sen kimsin?' dedi huri kızına. Huri kızı, 'Cenabı Allah beni Hz. Âdem'e eş gönderdi,' deyince Havva huri kızını kıskandı. Kadınlar arasındaki kıskançlık buradan kaldı. Hz. Âdem tarlada çift sürüyordu. Havva Âdem'in yanına gitti; cilveli, nazlı oturdu; edep yerini açtı. Âdem Havva'ya 'Sen gelmezdin. Neden geldin?' diye sordu. Havva Âdem'e 'Bana ikrar vereceksin, benden başka kimseye bakmayacaksın,' dedi. Âdem orada söz verdi. Birlikte oldular. Âdem sabanı alıp eve döndü. Evde oturan huri kızını görünce Havva'ya 'Bu huri kızı kim?' diye sordu. 'Cenabı Allah tarafından sana gönderilen kız,' dedi Havva. Âdem 'Seni cadı, beni kötü bağladın. İkrar verdirdin,' diyerek kızdı. Hz. Âdem huri kızından ve Havva'dan aldığı tükürükleri farklı küplere koydu ve bekledi. Havva, huri kızının küpünü gelip gidip salladı, kendi küpüne dokunmadı. Kırk gün sonra küpleri açtılar ki, Havva'nın küpünden yılan, akrep, çıyan; huri kızının küpünden ise nur topu gibi bir erkek çocuğu çıktı. Ama Havva'nın küpü sallamasından dolayı çocuğun bacağı sakat kaldı, aksadı. Bu çocuk Şit'tir. Ehl-i Beyt soyu Şit'in soyundan gelmedir. Şit'in soyundan gelen Güruhu Naci'dir; yani günahsız, kurtulmuş kullardır." (13.01.2011, ses kaydı, E.)

Anlatılarda aldatma, kıskançlık, şeytani düşünce gibi özellikler, Havva imgesi üstünden ezelden ebede kadına ait özelliklermiş gibi sunuluyor. Havva, Âdem'i kandırırken daima dişiliğini kullanıyor; bu da dişiliğe olumsuz bir imaj kazandırıyor. Yine Havva, haram lokmayı Âdem'e yutturmaya çalışıyor, ama Âdem'in boğazına takılan lokma, sanki her aynaya bakışında kadınların "şeytaniliğini" hatırlatsın diye orada bir çı-

kıntı oluşturuyor! Olumsuzlanan kadın imgesi, Havva'nın küpünden "yılan, akrep, çıyan" çıkmasıyla belirginlik kazanır, öyle ki, Havva bu dünyadaki kötülüklerin yegâne nedeni haline gelir! Kötülüklerin kaynağı olarak ilan edilen ve Allah tarafından cezalandırılan Havva, kendi cinsinin de lanetlenmesine neden olur. Doğururken acı yaşayarak ölümle burun buruna gelir; yaşamının büyük bir bölümünde âdet gördüğü için acı çeker; akıldan noksandır, kocasına bağımlılığı da zaten bu yüzdendir. Erkekler arasında yaşanan çatışmanın sonucunda işlenen ilk cinayete bile "kadınlar sebep olur", kardeş kanı akıtmayı seçen aslında erkek iken bunun sorumluluğu da kadınlara yıkılır.[25] Sürekli olumsuzlanan kadın imgesinin yansımalarını Anşabacılılarda da görmek mümkündür; kadının değersizleştirilmesine örnek olarak verilebilecek en açık uygulama ise kadının mülkiyetten yoksun bırakılmasıdır.

Kız kardeşlik idealinden kadınlar arası hiyerarşiye

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içinde ikincilleştirilen kadınlar arasındaki yatay kız kardeşlik kurgusu, kadınların kendi aralarındaki yaş, sınıf, ırk gibi farklılıkları gizleyen, böylece kadınları bir ve aynı şeye dönüştürerek kadınlar arasındaki güç ilişkilerinin çözümlenmesine olanak tanımayan bir kurgudur. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi, erkeklerle kadınlar arasında dikey bir ilişki olarak kavramsallaştırılır. Ancak kadınlar arasında cinsiyet kimliğini dikey kesen toplumsal, siyasal, ekonomik ve dinsel farklılıklar da kadınlar arasında başka bir hiyerarşik dizilime neden olur. Anşabacılılarda kadının ikincilleştirilen konumuna karşı, ataerkil ilişkilere dayalı olarak gerek dinsel hiyerarşi içinde babanın gerekse ev içi ilişkilere damgasını vuran baba ya da koca olarak erke-

25 Konuyla ilgili anlatı, ölüm başlığında aktarılıyor. Bkz. s. 203.

ğin sahip olduğu ayrıcalıklı statü, topluluk içinde toplumsal cinsiyet hiyerarşisi yaratır. Ancak dinsel hiyerarşi içinde erkeğin konumlanışına bağlı olarak kadının değişen statüsü, kadınlar arası hiyerarşinin de belirleyeni olur. Kadınlar arası bu farklılaşmada, kadının evlendiği erkeğin baba soylu olması belirleyici rol oynar.

Babalar ve bacılar

Kadınlar için baba soylu olmak ya da bir babayla evlenmek, topluluk içinde bacı statüsünü kazanmanın yoludur. Anşabacılılarda kadının ayrıcalıklı olduğu görüşünün söylem düzeyindeki yaygınlığına karşın, baba soylu olan ya da bir babayla evlenen kadının topluluğun diğer kadınlarına göre ayrıcalıklı bir konum elde ettiği gerçektir, çünkü kadının konumu kimin kızı olduğuna ya da kiminle evlendiğine bağlı olarak değişir. Örneğin talip bir erkek, baba soylu bir kadınla evlenince "babalık" yapamaz, ancak talip soylu bir kadın baba soylu bir erkekle evlenirse "bacılık" yapabilir, çünkü kocası "baba"dır.

Cemde görev dağılımından niyazlaşmaya kadar etkili olan cinsiyetçi eğilim, yapılan evliliklere de yansır. Anşabacılıların "babalı" bir topluluk olarak bilinmesi, "bacı"dan ziyade "baba" vurgusunun öne çıktığını gösterir. Evliliklerde çocukların topluluk içindeki konumlarını belirleyen de anneninkinden ziyade babanın dinsel statüsüdür. Talip bir erkekle evlenen bacının çocukları, anneleri baba soyundan olduğu halde talip kabul edilir. Anneleri üzerinden edindikleri kutsal soya olan yakınlıkları nedeniyle çocuklar "yan kuruluş" olarak değerlendirilseler de, babaları talip olduğu için topluluk içindeki itibarları düşük olur (18.11.2010, alan notu, E.). Topluluk içinde annesi "bacı" olan değil, babası "baba" olan itibar görür. Soyun devamlılığını sağlamada erkeğin soy çizgisi-

nin belirleyici olduğuna inanıldığı için, bu durum erkeğe başat bir konum sağlar. Kadının çocuğun soyunu belirlemedeki rolü, çocuğun taşıyıcısı olarak bir araca indirgenmiştir. Kutsal soyun devamlılığının sağlanmasında kadın ve erkek arasında ortaya çıkan bu farklılaşma, kadının topluluk içindeki statüsünü belirler ve bu minvalde kadınlar arasında ortaya çıkan statü farklılaşmasına da zemin hazırlar.

Anşabacılılarda topluluk sınırlarının korunması amacıyla içevlilik uygulanır. Kutsal soyun katışıksız olarak devam etmesi amacına yönelik olarak baba soylu ailelerde içevliliğin daha katı bir biçimde uygulandığı görülür. Baba soylu olanlar, yakın ya da uzak kuzenlerle evlenme eğilimi içindedirler. Yapılan bu tercih, kadının topluluk içindeki konumunun evlendiği erkeğin statüsüyle ne kadar ilişkili olduğunu anlaşılır kılar. Ancak bu evliliklerde babadan çok bacının kiminle evlendiği önem kazanır. Babalar talip kızlarıyla da evlenebilirken, kendi kızlarını baba soylu erkeklerle evlendirmek isterler. Bu eğilimin kökeninde, soyun sürdürülebilirliğinde belirleyici olan cinsiyetin "erkek" olduğu kabulü yatar. Erkek baba soylu olduğu sürece, kadın talip de olsa soyun "arı"lığı sağlanmış olur. Bu yüzden baba soylu bir kadın yine babalardan birisiyle evlenmek zorundadır.[26]

Babaların kendi soyundan kadınlarla evlenmeleri topluluğun genel eğilimidir. Babaların taliple evlenmesine sıcak bakılmasa da tolerans gösterilir, ancak aynı tolerans bacılar için geçerli değildir. Soyu sürdürenin erkek olduğuna ilişkin inanç, bu toleransı göstermenin bir nedenidir. Oğlunu bir taliple evlendiren bacı, içindeki sıkıntıyı şöyle dile getiriyor: "Ben isterdim ki, oğlum da bir akrabamla evlensin, ama çok

26 Babalarla talipler arasındaki evlilikleri belirleyen "herkes misli misline" kuralı (12.01.2011, ses kaydı) bu konudaki görüşü çarpıcı bir biçimde dile getiriyor aslında. Böylece taliplerle baba soylular arasındaki mesafe de korunuyor. Ancak yine de baba ailesindeki "Uşaklar talip, kızlar babalı" bir aileyle evlenebilirler (02.06.2010, alan notu).

sevdi..." (26.07.2011, ses kaydı). Talipler ise hem kızlarının baba ailesi içinde ezilecekleri korkusundan dolayı hem de talip olarak Baba ailesine "yakışmayacakları" düşüncesi nedeniyle kızlarını babayla evlendirmeye yanaşmazlar. Talip bir kadının, kızıyla evlenmek isteyen babaya verdiği yanıt çarpıcıdır: "B...unu yediğim, o size düşer mi? Kapınızın köpeği o. Bir daha öyle bir şey deme!" (04.04.2011, ses kaydı).

Erkek iktidarının belirleyici bir unsur olarak öneminin anlaşılabilmesi için, aşağıda Topulyurt köyünün ilk babalarından R. ve A. Baba'nın çocuklarının (cinsiyetlerine göre) evlenirken talip ya da baba soylu kişiler arasında yaptıkları tercihi gösteren tablolara yer verilmiştir (19.07.2010/18.11.2010/13.01.2011, ses kaydı, 02.06.2010, alan notu, K.-E.).

Topulyurt Köyünün İlk Babası Olan R. Baba'nın Çocukları

Baba/bacı	*Evlendikleri kişilerin baba/bacı/talip olmaları*
A. Baba	Bacı – Talip (iki kez evlenilmiş)
A. Baba	Talip
R. Baba	Talip
H. Baba	Talip
İ. Baba	Talip
G. Bacı	Talip
E. Bacı	Baba
G. Bacı	Baba
A. Bacı	Baba

Topulyurt Köyünün Babası A. Baba'nın Çocukları

Baba/Bacı	*Evlendikleri kişilerin baba/bacı/talip olmaları*
M. Baba	Talip
R. Baba	Talip
A. Baba	Talip
K. Baba	Talip
F. Bacı	Baba
A. Bacı	Baba
F. Bacı	Baba
E. Bacı	Baba
S. Bacı	Baba

Babalar talip soylu kadınlarla evlenebiliyorken bacıların baba soylu erkeklerle evlenme eğilimleri her zaman yaşamda karşılığını bulmaz. Örneğin bu tabloda da bacıların ağırlıklı olarak babalarla evlendiği görülse de, taliple evlenenler de olur. Yapacağı evliliğin toplulukça onaylanmadığını bilerek gönlünü bir talibe kaptıran bacı, yaşayacağı çalkantıyı göze almak zorundadır, çünkü taliple evlenen bacılar kendi ailesinin gözünde de prestij kaybederler. Ancak aynı bacı, gelin gittiği talip evinde ailenin diğer gelinlerine göre daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olur. Örneğin taliple evlenen bir bacı, tarlaya gittiklerinde kaynatasının kendisini dizinin dibinden ayırmayıp diğer gelinlere ise tarlada iş yaptırdığını aktarıyor. Talip ailesinin kadınları için baba soylu bir geline gösterilen saygının nedeni babanın soyundan gelmesi, yani "biat ettiği kişinin çocuğu" olmasındandır (07.04.2011, ses kaydı, K.). Taliple evlenen bacıya hem kocasının hem de gelin gittiği ailenin gösterdiği saygının temelinde ise sahip olduğu kutsal soya karşı duyulan korku yatar. Talipler, kutsallaştırılan baba soylu kişilerden alınacak bedduayı göze alamazlar: "Talibe giden kızlarımıza söz söyleyemiyorlar. 'Ocakzâde' diye onlara çok çok saygı gösterirler, çok korkarlar; gittiği her yerde saygı gösterirler." (26.07.2011, ses kaydı, K.) Kadınlar arasında statü farklılaşmasına neden olan baba soylu olma durumu, topluluk tarafından açıkça içselleştirilmiştir: "Bacı talibe gelin giderse iyi karşılanır, hizmet edilir, saygı duyulur, çünkü babanın soyundan geliyor. Seni yönlendiren, 'eren' dediğin, biat ettiğin kişinin çocuğudur o; tabii ki iyi davranmamız lazım." (13.01.2011, ses kaydı, K.)

Babalar kızlarını ya da kız kardeşlerini bir taliple evlendirmeyi "kutsal soyun saflığını koruyabilmek" adına onaylamazken, talip bir erkek de bu evlilikten sonra yaşamının erkekliğini zedeleyecek bir biçime dönüşeceğinden emin olduğu için bu evliliğe yanaşmaz, çünkü bacıyla evlenen ta-

lip soylu erkek kendi ailesi içinde prestij kazansa da, damadı olduğu babanın evinde üstü örtük bir aşağılanmaya razı olmak zorundadır. Topluluk da bacı ile evli olan erkeğe "yarım baba" adını vererek erkeğin topluluk içindeki prestijini zedeler. Soya bağlı hiyerarşik yapılanmanın toplumsal ilişkileri belirlediği bu inanç biçiminde, talip bir damadın babanın evinde saygınlık kazanması ancak kişiliğine bağlıdır: "Kökten gelmezse olmaz, ama kendini yetiştirirse saygınlığı artar." (02.06.2010, alan notu, K.) Ayrıca bacıyla evlenen talibin eşiyle olan ilişkisi, diğer hemcinslerinin eşleriyle olan ilişkilerine benzemez. Erkeğin hüküm sürdüğü aile içi ilişkiler bacıyla yapılan evlilikte ters yüz olacaktır. Eşinin soyunun kendi soyundan daha üstün olduğuna inanan erkek, eşiyle ilişkisinde daha dikkatli olmak zorundadır. Küfredemez, azarlayamaz, dayak atamaz, "babalara yakışır bir damat" olmak için azami özeni göstermek zorundadır.

Babayla evlenen talip kızı içinse yaşam çok zordur, çünkü sırtındaki yük ağırdır. Her şeyden önce, biat ettiği bir eve gelin olarak gitmiştir. Kutsal soy olarak kabul edilen baba soyundan gelmemesi, kocasının ailesi içinde daha alt sıralarda yer almasına neden olur. Talip kadının baba ailesi içindeki konumu şöyle ifade ediliyor: "[Talip kızı] Senin biat ettiğin kişiye gidiyor; ailesinden, çevresinden kopuyor. Onlara tapıyor; ne derlerse orada onu yapmak zorunda o kız. Hiçbir söz sahibi olamıyor, onun sözü sökmüyor." (07.04.2011, ses kaydı) Yaptığım görüşmelerde, tam da o günlerde yaşanan ve pek çok kadının canını sıkan bir olay dile getirilmişti: Babayla evlenen talip bir kadın, annesinin cenazesine katılamamıştı. Bunun nedeni ise baba ailesi tarafından cenazeye katılacak olan insanların Yol'a bağlılığının sorgulanmasıydı. Cenazeye gelen insanlar arasında düşkün olanların olma ihtimali nedeniyle gelinin kaynanası olan bacı, gelinin kendi annesinin cenazesine katılmasına izin vermemişti.

Anşabacılı kadınlar arasında, evlendikleri erkeğin toplumsal ve dinsel konumuna göre şekillenen hiyerarşinin tepesinde "babası ve kocası" baba soylu olan bacılar bulunur. Onları, babası "baba" soylu olsa da kocası "talip" olan ve ara bir yerde duran bacılar[27] izler; ardından baba soylu bir erkekle evlenen talip kadınlar gelir; hiyerarşinin altında ise ne babası ne de kocası baba soylu olan talip kadınlar yer alır. Kadınlar arasında babanın, sofunun ve talibin eşi olmak arasındaki farka bağlı olarak şekillenen –erkekler arasındaki piramidal yapıya paralel– bir piramidal yapı oluşur.

Kadınlar arası hiyerarşinin belirleyeni: Baba soylu olmak / Babanın "karısı": "Bacı"

Anşabacılılarda talip bir kadın "bacı" statüsünü ancak "baba" ile yaptığı evlilik sonucunda elde edebilir. Bacıyı diğer kadınlardan farklılaştıran ve bacıya ulaşılması zor bir konum sağlayan şey de bu evliliktir. Bacının topluluk için ne ifade ettiğini baba üzerinden yapılan şu anlatımla anlayabiliriz: "Baba kadar onun da şeyi var. Koynuna girdi, çocuklarını doğurdu, hizmetini etti, bugüne getirdi. Eşler birbirini tamamlıyor. Babayı ne kadar seviyorsak bacıyı da o kadar seviyoruz." (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Bu konum, babanın ölümüyle birlikte, cemde bacıya liderlik statüsü kazandırır. Ancak bu statü yine bir erkeğin varlığıyla anlam kazanır. Kocası ölen bacı, cemde liderlik

---

27 Köydeki araştırmam sırasında evinde konakladığım Bacı'nın kocası talipti. Kocası talip olduğu için cem yürütme hakkına sahip değildi, ancak baba soylu olması, Bacı'nın topluluğun alacağı kararlar üzerinde etkili olması için yeterli olmuştu. Örneğin Böcüklü'ye kurban çıkaracak olan grupla birlikte benim de çıkma isteğim kurbanı adayan kadın tarafından reddedilince, evinde kaldığım Bacı kendisine yapılan davete rağmen ziyarete çıkmamıştı. O böyle yapınca, köydeki birçok aile de "Bacı'ya düşmeyen kurban bize de düşmez, kurbanı Böcüklü de kabul etmez!" diyerek aynı tutumu göstermişti (25.07.2010, alan notu, K.-E.).

statüsünü elde edebilmek için oğluna gereksinim duyar. Bacının oğlu yoksa, topluluk nezdinde bacı olarak saygınlığını korur, ancak sorumluluğundaki köyleri kocasının erkek kardeşine, yani kayınlarına devreder (26.07.2011, ses kaydı, K.). Bacı, bir taliple evlendiğinde bacılık statüsünü korur, ancak sahip olduğu bacılık statüsü kocasına "babalık" statüsü kazandırmaz. Dolayısıyla bu evlilikten doğan çocukları da talip kabul edildiği için, ne kendisi ne de çocukları cem yürütebilirler.

Taliple evlenen bacıların yaşadığı ayrımcılıkla ilgili bir anı, kadın-erkek eşitliği söyleminin aksine, kadınların yaşamının ataerkil ilişkiler tarafından belirlendiği yönündeki iddiamıza ışık tutuyor. H. Baba'nın kızı olan G. Bacı, ağabeyi R. Baba tarafından bir taliple evlendirilip Görgü Cemi'ni yürüttüğü Topulyurt'a yerleştirilmiş. Köylü, G. Bacı'nın kocasını, hem kendi köylerinden birisi olmadığı için hem de kişilik özelliklerinden dolayı kabullenmemiş. G. Bacı, kocası talip olduğu için Topulyurt'ta görgü yapamasa da kerametlerine inanan köylülerin itibarını kazanmış; köylünün deyimiyle G. Bacı, "Köyün üstündedir; bir dediği iki edilmez." Ancak Bacı'nın gün geçtikçe artan itibarı, bazı köylülerin Bacı'yı R. Baba'ya "G. Bacı köyünü elinden almak istiyor!" diye şikâyet etmelerine neden olmuş, R. Baba da kız kardeşinin köylü üzerindeki gücünden rahatsız olduğu için G. Bacı'yı köyden uzaklaştırmış.[28]

Baba soylu bacılarla, annesi baba soylu olup babası talip olan kadınlar arasındaki hiyerarşinin bir başka çarpıcı örneği, el öpme edimi sırasında ortaya çıkıyor. Babası talip olan bir Bacı, kendisinden yaşça küçük olan geliniyle telefonla konuşurken telefonu "Ellerini öperim," diyerek kapat-

28 Alan araştırması sürecinde yaşadığım bir olay, babaların bacılar üzerindeki otoritesinin bugün hâlâ devam ettiğini gösteriyor: Bir başka köyde yaşayan, kocası "baba" olmayan bacıyla yapacağım görüşme, ancak bacının baba olan ağabeyinden izin almasından sonra gecikmeli olarak gerçekleşebildi.

mıştı. Neden ellerinden öptüğünü sorduğumda "O, R. Baba'nın kızı; ben, G. Bacı'nın torunuyum. Saygıda her şeyin bir makamı var," karşılığını verdi (29.05.2010/01.06.2010, alan notu).

Köylerin paylaşımının babalar arasında gerçekleşmesi, bacının baba karşısındaki ikincil konumunun bir başka göstergesidir. Bacıların köy paylaşımında söz hakkı yoktur; köylerin babalar arasındaki paylaşımı ise toplulukla babalar arasındaki ilişkiler tarafından belirlenir. Nitekim babalar varken cem yürütmeye istekli olmayacağını söyleyen bacı, "Ben şahsen böyle şeyleri kabul etmedim. Babamın oğulları var, ocak bekçisi var," diyerek bacının baba karşısındaki ikincil statüsünü "ocak" metaforu üzerinden doğallaştırıyordu (26.07.2011, ses kaydı).

Bacı, babayla birlikte görgü için köylere gidebilir, ancak bu ziyaretler düzenli değildir. Gittiği köylerde ise kocası gibi ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Anşabacılı kadınlar için bacının kendileriyle hiyerarşik bir ilişki içinde olması, bacının Hz. Fatma'yı temsil ettiği inancıyla meşrulaştırılır: "Bizim aşiret toplumunun bacıya saygısı çoktur. Bacıyı Hz. Fatma Anamızın yerine koyarız. Fatma Anamıza nasıl saygı gösterirsek ona da saygı gösteririz. Ama yolunu sürene..." (12.01.2011, ses kaydı). Köyde kaldıkları süre içinde bacı, köyün diğer kadınları ile görüşür, ancak bu görüşmeler yakın bir ilişkiden öte, saygıya dayalı ve mesafelidir. Talip kadınlarla bacı arasındaki bu mesafeli ilişkiler, kadınlar arası hiyerarşinin gündelik yaşamdaki görünür halidir.

Bacının Topulyurt köyüne yaptığı ziyaretler esnasında bacıyla görüşmek her zaman mümkün olmaz. Bacının adının -erkekler de dâhil olmak üzere- köylülerin çoğunluğu tarafından bilinmemesi, bacının elde ettiği ayrıcalıklı konumun bir göstergesidir. Kadınlar için bacı, "Gelin Bacı" ya da "Büyük Bacı"dır. Bacının adının bilinmiyor olması Bacı ile diğer

kadınlar arasındaki uçurumun da bir ifadesidir. Hem köyde hem de İstanbul ve Kocaeli'nde yaptığım görüşmeler sırasında bacının adını zikrettiğimde, kimden bahsettiğimin anlaşılmadığını gördüm. Kim olduğunu açıkladığımda ise "O bizim için Gelin Bacı'dır. Adını ilk kez senden duyduk," dediler. Bacının sahip olduğu ayrıcalıklardan birisi, "bacı" nitelemesine içkin olan anlamda yatar. Babanın eşi ya da kızı olan kadınlar, topluluğun diğer erkeklerinin cinsel arzularını yöneltemeyecekleri kadınlardır. Dolayısıyla "bacı" sözcüğü, erkeklerin bacılara "yanlış gözle" bakmasını engelleyen bir bariyerdir (18.11.2010, ses kaydı, E.).

Bacının gündelik yaşamı da diğer kadınların yaşamından oldukça farklıdır. Ev ve tarımla ilgili işlerin kadınlar tarafından yapıldığı toplumsal ilişkiler ağı içinde bacının kendisine diğer kadınlar tarafından hizmet edilmesi, kadınlar arası ayrışmanın önemli bir unsurudur. Bacı, diğer kadınlar gibi ev işleriyle meşgul değildir. Bacının ev işleri için evinde konaklayan hizmetçileri vardır. Bacıya hizmet, ev içinde hizmetçiler aracılığıyla, tarlada ise çoğunluğunu kadınların oluşturduğu köylüler tarafından sunulur. Bacı, evine gelen erkeklerle ve yaşlı kadınlarla sohbet ederken bacının misafirlerini ağırlama hizmeti genç kadınlara düşer. Kadınlar, bacıyla aynı cinsiyete sahip olmalarına rağmen, kutsal soy bağı üzerinden kurulan ilişkiye dayalı toplumsal statü farkını içselleştirmişlerdir. Bacının "soyuna" duyulan saygı nedeniyle "mertebesinin yüksek" kabul edilmesi, kadınların bacının yaşına ve cinsiyetine bakmaksızın elini ve hatta ayağını öpmesi için yeterli bir neden olarak görülür.

Bacının kutsal soy bağı, topluluk tarafından ona olağanüstü özellikler atfedilmesini sağlar. Bacıyı ziyarete gelen talipler bacının evinin kapısını ve eşiğini öperek içeri girer, kadınlar kişisel eşyalarını dua okuması için bacıya bırakırlar. Bir bacıyla yaptığım görüşme sırasında gözlemlediğim bir olayı ak-

tarmak istiyorum: Bacının ziyaretçilerinden genç bir kadın, önceki ziyaretinde bacıya okuması için bir başörtüsü vermiş, bacı da ziyaretçileri yolcu ederken kadının başörtüsünü geri verdi. İstanbul'da yaşayan kadın, evine her girişinde bacının dualadığı bu örtüyü yüzüne sürdüğünü belirtti; "İstanbul'da bir sürü Sünninin içindeyiz. Yüzümüze bakıyorlar, nefisleri akıyor. Ben de yüzüme yapışan nefislerini bacının dualadığı eşarpla silip atıyorum." (26.07.2011, alan notu)

Ancak kadınlar arasındaki toplumsal statü farkının günümüzde pek çok Anşabacılı kadın tarafından eleştirildiğini de belirtmek gerek. Günümüzde bacı köye misafir olarak geldiğinde gördüğü ayrıcalıklı muamele, "Oturur öyle, hiç kalkmaz; yemeği gelir önüne, hizmet edilir, hep yanında oturulur, dikkat ederek konuşulur," gibi cümlelerle sorgulanıyor (01.05.2011, ses kaydı). Bacıyla kendi aralarında fark görmediğini söyleyen kadınlar, bacıya "mecburiyetten" saygı gösterdiklerini belirtiyorlar: "Onlar çocuk doğurmakla meşguller, bilgili değiller, öyle kültürleri yok. Onlar ancak evi, oradaki çalışanları yönlendirirler, oturur emirler verirler." Bacının topluluk tarafından onaylanmayan davranışlarına rağmen sahip olduğu statünün devam etmesi de yine babayla ilişkilidir: "Babanın kokusu var üzerinde." (04.04.2011, alan notu/07.04.2011, ses kaydı)

Bacının kocası üzerinden elde ettiği dinsel misyon bacıya bazı ayrıcalıklar sağlasa da, aynı zamanda bacının yaşamının belirli sınırlılıklar içinde geçmesine neden olur:

> "Küfür ve günahın olmadığı bir hayat... Her zaman için kendimizi oruçlu gibi, perhizli gibi bozmamaya çalışırız. Herkese sevgi göstermek mecburiyetindeyiz. Hoşgörülü davranmasam suçlu hissederim kendimi. İlla ki hoşgörü... Küslü dövüşlü olsam topluma katılamam. Önce özümü temizlemem lazım." (26.07.2011, ses kaydı)

Bacı olmak, beden dilini taşıdığı unvana göre kullanmayı zorunlu kılar. Gülmek, bacıların ve aslında bütün kadınların dikkat etmesi gereken bir eylemdir. Gülerken tebessümden öteye gitmek, kahkaha atmak, "ayıp" sayılır. Bacının beden dili açısından "ağır" hareket eden, "az" ama "öz" konuşan, "sert" yüz hatlarına sahip biri olması önemlidir.

Sofunun "karısı": "Eci"

Anşabacılılarda sofunun eşine "eci" dendiğini belirtmiştim. Ecinin bacı karşısında daha aşağı olan konumu, sofunun baba karşısındaki konumuyla eş değerdir. Bacı ile eci arasındaki statü farkının gündelik yaşamdaki yansıması, "Bacıya dil uzatılmaz, ama eciler çekiştirilebilir," (02.06. 2010, alan notu, K.) biçiminde olur. Bir eci, bacıyla arasındaki hiyerarşik ilişkiyi şöyle aktarıyor: "Babanın karısıyla statümüz aynı, ama onun bir şeyi var, ağırlığı daha fazla. ... Onun yükü bize bakaraktan tabii ki daha ağır, ama sürdüğümüz yola geldi mi, o da aynı yolu sürüyor, ben de..." (12.01.2011, ses kaydı)

Bacının topluluğun diğer kadınlarıyla olan ilişkisi, sıkıntılarını babaya anlatamayan kadınların sözlerinin babaya ulaşması için aracı olmasına dayanır. Ancak kadınlarla dinsel otorite arasındaki ilişkiyi sağlamada en ideal kişi, toplulukla sürekli bağı olan ecidir (01.05.2011, ses kaydı). Çünkü kadınlar arası hiyerarşide eci, bacı ile diğer kadınlar arasında, ara bir konumdadır. Bu konum, kocası olan sofunun topluluk içindeki konumuyla da örtüşür. Eci, baba soylu olmadığı için bacıya kıyasla topluluğun diğer kadınlarına daha yakındır. Bacıyla topluluğun diğer kadınları arasındaki mesafe, eci ile olan ilişkilerde söz konusu değildir, çünkü eci de kendileriyle birlikte talip statüsünü paylaşır. Ancak bacılar gibi eciler de "ev sahibi" nitelemesini hak ederler

(02.12.2011, alan notu, E.), çünkü Yol ehli olan erkeklerin eşlerine "ev sahibi" denir.[29]

Sofunun seçimi sırasında sofuda aranan özellikler, eci statüsünü kazanacak olan eşi için de geçerlidir. Eci, "Ağırbaşlı, sakinliğiyle insanlara örnek olmalıdır. Ağzından argo lisan çıkmaz. Kâmil insan, kâmil vücut, kâmil dile sahip olmak zorundadır. Diyelim ki adam [sofu adayı] iyi, kâmil, ama eşi yaramaz; o zaman [adam da] sofu olmaz." (18.11.2010, ses kaydı) Bu nedenle, eci de sürekli bir otokontrol hali içindedir:

> "6-7 yıldır sofu karısıyım. Çok büyük zorlukları var. Kaldıramayacağın şeyler de olsa, bir şekilde götürmek zorundasın. Götürmezsen kimse demiyor ki 'Bunun yaşı ufak, cahil.' Sofu karısısın işte. O adın ağırlığı altında eziliyorsun. Mesela emsallerin oynar, güler, tozar, gezer. Sen yapamazsın. Düğüne gider, takını takar, oturur, eve dönersin. Şaka, dedikodu, gırgır olan yerde oturamazsın. Çarşıya, pazara özgür bir şekilde gidip, akşama kadar mağaza mağaza dolaşıp eve dönemezsin. Sürekli evde oturup, günlük işlerini yapıp misafir ağırlarsın, çocuklarınla ilgilenirsin, yemek yaparsın kocana. Ha, bir yere gidilecek, birisinin lokması var, o zaman kocanla gidersin. Sosyal aktivite asla yok. Hemen örnek gösterirler, örneksin yani..." (12.01.2011, ses kaydı).

Eci olmak, kadının omuzlarında ağır bir "yük" misalidir; gündelik yaşamında evi temizlemek, çocuklarla ilgilenmek, çamaşır-bulaşık yıkamak, yemek yapmak gibi rutin ev işlerinin yanında, kapısını açık tutmak, her geleni içeri buyur etmek demektir. Eci, sabah uyandığında evinin kapısını açarak güne başlar, çünkü sofunun kapısının açık olması Yol'un bir gereğidir. Kadın bu süreçte iktidarın odağın-

---

29 Selçuk (2012: 80), Anşabacılılarda çocuğu olan, yani doğurgan olan bütün kadınlara "ev sahibi" denildiğini belirtiyor.

da olan kocasının istediği hizmetleri yerine getirmekten sorumlu olan, emeğini işlerliğe sokan kişi konumundadır. Bir sofu da ecinin üstlendiği ağır sorumluluğu "Ev sahibi olmasa bu eve kim gelir ki?" diye ifade ediyor, ancak hemen ekliyor: "Ama fazla şımartmayacaksın!" (02.12.2011, alan notu). Ecinin gündelik yaşamının en sıradan anlarında bile büyük bir sorumlulukla hareket etmesinin temel nedeni, topluluk bireylerinin tutum ve davranışlarının, sofunun sıkı denetimine tâbi olmasıdır. Evinin dışındaki bireylere karşı tavizsiz olan sofunun öncelikle kendi evinde sıkı bir denetim sürecini hayata geçirmesi gerekir, çünkü topluluk sofunun açığını kollar. Ancak onu karşılarına almaya cesaret edemedikleri için sofunun eşini ve çocuklarını her yönüyle gözetleyerek saldırılarını genellikle onlar üzerinden yaparlar.

Talibin "karısı": "Adı yok"

Anşabacılılarda kadınlararası hiyerarşinin en altında yer alan grup, talip olan kadınlardan oluşur. Bacı ve ecinin dışında bulunan kadınların özel bir grup adı yoktur; onlar için "normal kadın" nitelemesi kullanılır (01.05.2011, ses kaydı).

Kadın bakış açısıyla baba-talip ilişkisi irdelendiğinde, tarıma bağlı bir yaşamın hüküm sürdüğü 1980 öncesi dönemde babaların talip kadınların emeğinden yararlandıkları *ırgatlık* süreci büyük önem taşır. Geniş tarım arazileri olan babalar, tarımsal faaliyetlerin yoğun emek gerektirdiği dönemlerde, bu faaliyetlerin yapılabilmesi için talip kadınları kendi tarım arazilerinde çalıştırmak üzere çağırma hakkına sahiptirler. Daha çok genç kızlardan oluşan gruplarda birkaç yaşlı erkekle birlikte orta yaşlı kadınlar da bulunur. Yapılacak işe göre değişmekle birlikte, genellikle bir aylığına evlerinden uzakta bir yaşam süren kadınlara hem tarlada ır-

gatlık etme hem de yemeklerin pişirilmesi, çamaşırların yıkanması gibi grubun kalanının temel gereksinimlerini karşılama sorumluluğu verilir. Kadınların bu emeğinin karşılığında da herhangi bir ücret ödenmez; hatta kadınların tarlada çalışırken giyerek eskittikleri, yapımı oldukça zahmetli ve pahalı olan sayaları bile yenilenmez. Baba ailesi için çalışan, çoğunluğu kadınlardan meydana gelen grubun bu emek-yoğun faaliyetinin karşılığı ise baba ailesinden alınacak dualardan ibarettir.

Bununla birlikte, ırgatlığın kadınların yaşamını renklendiren bir yönü de vardır. Yaşamları mekânsal bir sınırlılık içinde geçen kadınlar için köyün dışına çıkmak, trene binmek, korku ve saygı duydukları, varlıklarını yaşamlarının her anında hissettikleri halde hiç karşılaşamadıkları baba ailesiyle Zile'de tanışma ve adlarını bile bilmedikleri bacılarla, babalarla ayaküstü sohbet etme ihtimali, zorlu bir iş olan ırgatlığı çekilir kılar. Bu dönemde edindikleri yaşam deneyimleri, köye döndüklerinde gururla anlatacakları hikâyelere dönüşür:

> "Bizim Aşağı Zile dediğimiz yerde babalar vardı. Bizi oraya ırgat olarak götürürlerdi. Çalışmak için kadınlar kızlar... Yaz geldi mi, onlar şeker pancarı yapardı. Sonra ayçiçeğine dönüştürdüler. Biz de oraya çalışmaya giderdik. Ona bile ben hevesle gidiyordum. Trene binmek hoşuma gidiyordu. Bir de bizim köyümüzün kendi kültürü sayalar vardı; onları giyiyor, onlarla gidiyorduk. Babamın bayram için aldığı en güzel sayayı giymiştim. Oraya vardık, pancarda mahvolmuştu. Değiştirme şansın da yoktu, kimsenin fazla elbisesi yoktu, en fazla bir çift ya da iki çift..." (04.04.2011, ses kaydı)

Sözlerini aktardığımı kadınlar tarlalarda çalışırken, bacılar evlerinde belirli bir konfor içinde yaşarlar. Evlerindeki hiz-

metçiler, normalde "kadın" olarak yapmaları beklenen ancak "bacı" oldukları için yapmaktan kurtuldukları işleri üstlenirler.

Niceliksel olarak çoğunluğu oluşturan "normal kadın"lar, bacı ve eci karşısında tâbi konumda olsalar ve onların sahip olduğu ayrıcalıklara sahip olmasalar da, gündelik yaşamları içinde görece serbestlikle hareket ederler. Talip kadınların "dedikodu etmekten mağaza mağaza dolaşmaya" kadar sahip oldukları özgürlük alanı, bacı ve ecilerin tebessümünü kahkahaya dönüştürür. Bu ise talip kadınların hiyerarşik dizilimde alt sıralarda bulunmalarının bir karşılığı gibidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ ATAERKİLLİĞİNİN YAŞAM DÖNGÜSÜNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

Doğum[1]

Anşabacılılarda doğuma ilişkin inanç ve uygulamalar, ataerkil ilişkilerle uyum içinde şekillenmiştir. Anşabacılı kadınların yaşamı, doğum uygulamaları açısından iki döneme ayrılarak değerlendirilebilir. Birinci dönem, köydeki sofular başta olmak üzere, erkeklerin kadınları "Yezit'ten korumak" amacıyla köyün dışına çıkarmadıkları ve mekânsal sınırlılık içine hapsettikleri dönemdir. Bu dönemde doğum ebeler tarafından, tedaviler ise köydeki sağaltıcı kadınlar tarafından yapılmıştır. Dinsel inanışlarla meşrulaştırılmış kadın sağlığını hiçe sayan sınırlamalar, doğumda ve hastalık halinde kadınların doktora götürülmesinin önündeki engeldir. İkinci dönem ise İstanbul'a göçle başlayan süreci kapsar. Bu süreçte, köydeki geleneksel tıp bilgisine sahip sağaltıcı kadınların yerini sağlık ocağı çalışanları ve hastane hekimleri almıştır. Görüştüğüm topluluk üyelerinden birisinin çarpıcı deyişiyle, kentte "Yezit her taraftadır".

1 Doğum alt başlığında yer alan bilgilerin büyük bir kısmı 03.07.2011 (K.) ve 03.08.2011 (K.) tarihinde gerçekleştirilen görüşmelere dayanır.

Kente göçün başladığı yıllarla birlikte hekimle tanışan Anşabacılı kadınların göç öncesinde hastalıktan korunmak ve tedavi olmak için hekime gidebilmesi de ancak sofuların kararıyla gerçekleşmiş: "Bizim usulde doktora gitmek yasaktı. Sofular doktora da hocaya da göndermezdi, kocalar giderdi. Çocuğumu öyle kaybettim." (31.03.2011, ses kaydı) Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, geleneksel tıbbın yetersiz kaldığı durumlarda hekime hasta kadın değil, kocası giderek kadının sorunlarını aktarır. Hekimin hasta kadını görmeden verdiği reçetelerle hayata tutunan kadınlar için doğum süreci tıbbi yardımdan uzaktır. Ayrıca doğum kontrol yöntemleri konusunda bilgilendirilmemiş kadınlar için hamile kalmak, kadının gündelik yaşamının bir parçasıdır: "Korunma yoktu, olduğuyla gidiyordu. Olunca olurdu." Düşük yapmak için tavuk teleğinin kullanıldığı geleneksel yöntemlerin yanında, doktordan alınan bir iğneyle köydeki kadına düşük yaptırılması köydeki kadın yaşamının olağan deneyimlerindendir. Düşük, bazen kadınların iş yükünün ağırlığı nedeniyle kendiliğinden de gerçekleşir.

Doğum, her iki dönemde de kadının topluluk içindeki statüsünü belirlemede önemli bir dönüm noktasıdır. Evlendikten sonra iki yıl içinde çocuk sahibi olamayan kadına "kısır"[2] denir. "Kadından zürriyet gelmiyor," düşüncesiyle kısırlık kadına özgü sayılır. Kısırlıktan sorumlu tutulan cinsin kadın olması nedeniyle erkeğe herhangi bir teda-

2 Göç sürecinden önce, kısır kadına köyde uygulanan "tedavi"ler şöyledir: Köyün sağaltıcı kadınları tarafından kazanın içinde su ve kül kaynatılarak bir karışım hazırlanır. Sonra kazanın üzerine bir tahta konur, külotunu çıkaran âdetli kadın bunun üzerine bacakları gergin biçimde çömelir. Hazırlanan karışımın buharının daha etkili olması için kadının üzerine çarşaf kapatılır. Kadının kendini serbest bırakması istenir. Aynı işlem çıra, katran, çam sakızı ya da inek sütü kaynatılarak da yapılabilir. Bu işlemden sonra kadın üşütmeyecek biçimde giyinir. İşlemin yapıldığı günün gecesi kadın kocasıyla birlikte olur. Daha sonra iki gün yatar. Ayrıca kadın Yeşilçam, Böcüklü gibi çevredeki ziyaretlere ya da Tokat'taki Veli Baba, Hasan Baba, Sivas'taki Ahmed-i Duran ziyaretlerine götürülür.

vi uygulanmaz. Birçoğu doğurganlık sürecini tamamlamış ve aynı kültürel kodlara sahip kaynanalar için kısır bir geline sahip olmak, kaynananın gelin üzerinde kurduğu baskının bir gerekçesi olabilir. "Çocuğu olmayan kadına kaynana yoz davranıyor, 'Çocuğum [oğlu] senin [gelinin] başını bekliyor!' diye kızıyor." (28.07.2011, ses kaydı). Ancak günümüzde kitle iletişim olanaklarının yaygınlaşmasıyla erkeğin de bu durumdan sorumlu olabileceği düşüncesi topluluk içinde yaygınlaşmış: "Eskiden kadın suçlanırdı; şimdi doktora gidiyorlar."

Kadın bedeni doğum sürecinde erkeğin soyunun sürdürülmesindeki bir araca dönüştürüldüğü için çocuk sahibi olmak yetmez, doğurduğu çocuğun cinsiyetinin oğlan olması da önemlidir. Kadının hem aile içinde hem de topluluk içindeki statüsü, ataerkil beklentileri karşılama gücü oranında artar; dolayısıyla kadının statüsünün artışı, erkekler üzerinden devam eden soy zincirinin halkasına oğlan doğurarak katkıda bulunmasına bağlıdır: "Meyvesi ne kadar çoksa, o kadar tatlı olur." Oğlan doğurmak o kadar önemlidir ki, oğlan doğuran kadına ve çocuğuna, oğlan doğurmamış ya da hiç çocuk sahibi olmayan kadınların nazarının değeceğine inanıldığı için kurşun dökülür.[3] Kadının çocuğunun olmaması ya da oğlan doğurmaması bir eksiklik olarak kabul edilir.[4] Çocuğun cinsiyetinin kadın tarafından belirlendiği düşüncesi, erkeğe ikinci bir evlilik yapma hakkı tanır, çünkü oğlan çocuk soyun sürdürülmesinin garantisidir. Öyle ki, Anşabacılılarda oğlan çocuğu olmayan aileye "batkın ocak" denir. Erkeğin kendi soyunu sürdürecek bir oğula sahip olmak için yaptığı ikinci evlilik, yasal bir evlilik değildir.

---

3 Kurşun dökme, sağaltıcı özelliği olduğuna inanılan ocaklı kadınlar tarafından nazara karşı uygulanan bir pratiktir.

4 Bu nedenle çocuk sahibi olan kadına "ev sahibi" denilirken çocuğu olmayan kadının bu nitelemeyi hak etmediği düşünülür ve o böyle tanımlanmaz. Kadının "ev sahibi" olması, çocuğu olmasına bağlıdır.

İlk kadınla yapılan nikâh devam ettiği için, doğan çocukların yasal annesi yine ilk eştir. Boşanmanın düşkünlük nedeni sayıldığı toplulukta, mutat ataerkil beklentilere yanıt verecek olan ikinci evlilik yasal olmamakla birlikte meşru kabul edilir: "O kadının annesinin kız çocuğu oluyordu. Kadının kocası, kadına 'Kızın oluyor!' diye kızardı; [yeniden] evlendi; oğlu oldu." Oğlan çocuğa yüklenen değer, kız çocuğunu onun karşısında daha değersiz kılar. Üst üste kız çocuğu doğuran kadının yaptığı doğumdan sonra "Lazım değil, bu da, eşi de..." denerek çocuğun eşi (plasenta) ters çevrilir. Bu gibi doğum sonrası uygulamaları, değersizleştirilmiş kız çocuğu algısını pekiştirir. Sürekli düşük yaptığı için yaşayan çocuğu olmayan kadınlar ziyaretlere götürülür. Ziyarete giden kadınlar "Ben bunu satmaya getirdim," diyerek ziyareti yedi kez dolanır ve dilekte bulunurlar.

Kadının doğurganlığı ile cinselliği arasında bir ayrım gözetilmez; bu nedenle âdetten kesilen kadın "yaşlı" kabul edilir. Hamile kadına "yüklü, gebe, iki canlı"; aşeren kadına "umutlu" denir. Kadının hamile kaldığı aşermesinden ve âdet görmemesinden anlaşılır. Hamile kadın, gündelik yaşam içindeki bütün sorumluluklarını yerine getirmeye devam eder: "Hamile kadın her işi yapar. Dağdan büyük odun getirme, hamur yapma, ekmek pişirme, sonra da doğum!"

Doğumla ilgili inanışlar, erkek karşısında kadını araçsallaştıran ataerkil yaşam biçiminin izlerini taşır. Kız çocuğunun oğlan çocuğu karşısında sürekli olumsuzlanması, topluluğun ataerkil düşünüş kalıplarını pekiştirir. Çocuğun henüz anne karnındayken ortaya çıkan belirtilere ya da doğum sırasında karşılaşılan duruma göre cinsiyeti üzerinden bir değerlendirme yapılması, kadın-erkek eşitsizliğinin göstergeleri olarak önemlidir. Örneğin "Oğlanın sancısı belden, kızınki kasıklardan gelir," inanışında erkeği "bel", kadını "kasık" ile ilişkilendiren yaklaşım, erkeğin fiziksel gücüne,

kadınınsa cinselliğine vurgu yapar. Erkeğin sahip olduğu bir özellik olarak "fiziksel güç", oğlanın anne karnındaki hareketleriyle kendini gösterir. Kız çocuğu anne karnında "çalkalanırken", oğlan çocuk "tepik vurur." Erkeğin sahip olduğu bu gücün, ayakla sert bir biçimde vurulması anlamına gelen "*tepik*" sözcüğüyle ifade edilmesi rastlantısal değildir; nitekim dinsel yaşamın önemli bir parçası olan semahta da erkek sahip olduğu gücü, sağ ayağını yere sertçe vurarak gösterir. Anne karnındaki çocuğun hareketliliğine ilişkin bu kabuller, çocuğun toplumsallaşma sürecinde edindiği kadın ve erkek kimliğinin toplulukça kabul edilen özelliklerini çağrıştırır: "Kız çocuğu anne karnında çok gezinir, oğlan yavaş hareket eder." Kadının "hafif", erkeğin ise "ağır" olarak kodlanması kadını edeple ilişkilendirir ve onun bedeni üzerindeki sınırlamaların gerekçesini oluşturur. Kız çocuğunun anne karnındaki hareketlerine yönelik nitelemeler, kadının cemde vücut kıvrımlarını gizleyecek uzun etek, bol bluz giymesi, başörtüsü kullanma zorunluluğu, pantolon giyme yasağı gibi kadının bedeninin erkekler tarafından denetlenmesine neden olan uygulamaların öncülü sayılabilir: "Oğlan bir tarafta ağır oynar, kız balık gibi kayar her tarafa. Kız edepsiz oynar, oğlan narin oynar." Ayrıca kız çocuğunun anneyi çirkinleştirdiği, oğlan çocuğunun ise anneyi yüzünden memesine kadar güzelleştirdiği iddia edilir: "Kadının yüzünde benekler çıkarsa kız, cildi güzel olursa oğlan olur. Kadının memesi kararırsa kızdır, oğlan olursa kadının memesinde güller açar!" Dolayısıyla kız çocuğunun istenmeyen bütün özellikleri barındıran bir cinsiyet olarak görüldüğü söylenebilir.

Kız çocuğunun anneye verdiği rahatsızlığın oğlan çocuğuna oranla fazla olduğu kabulü, kız çocuğunun olumsuzlanmasının bir başka yönüdür: "Kız çocuğunun sancısı sık sık gelir, oğlanınki seyrek gelir. Oğlan yeğnik, kız ağır olur."

Bu karşılaştırma, oğlan çocuğunun kız çocuğuna tercih edilmesinin nedeni olarak sunulur ve bu kadar zahmetli bir hamilelik sürecine rağmen kızın soyun sürdürülmesinde etkili olmadığı vurgulanır. "Oğullu baba ölmez, çünkü o ocak yanar," diye düşünüldüğü için "Oğlan ocak tüttürür, daha makbuldür," denir. Doğan çocuğun cinsiyetine bağlı olarak, doğum sırasındaki fiziksel ortamın kirlilikle ilişkilendirilmesi de cinsiyetlerarası farkın bir sonucudur: "Oğlansa kafası sert gelir, kızsa bulaşık gibi bir kafa suyuyla gelir," sözüyle oğlan çocuğunun başının ortamı kirletmeksizin çıkmasına karşın, kız çocuğunun ortamı kirleten bir sıvıyla dünyaya gelmesi resmedilir. Kadının âdet kanından doğum sırasında boşalan amniyon sıvısına kadar bütün vücut sıvıları da kirlilikle özdeşleştirilir: "Âdetli kadın kırklı çocuğu kucağına almaz. Temiz olmadıktan sonra..."

Oğlan çocuğunun anne karnında geçirdiği süre, "tam bir insan" olmasının gereğidir. Kız ve oğlan çocuklarının anne karnında geçirdiği sürenin rakamlarla ifade edilmesi, cinsiyetlerarası eşitsizliği sembolik olarak gösterir: "Oğlan rahimde kırk günde tamamlanır, kız iki buçuk ayda tamamlanır. Oğlan, dokuz ay, dokuz gün, dokuz saat dokuz dakikasında; kız ondan er [erken] doğar. Onun için de 'eksik etek' denir." Her bebeğin anne karnında kaldığı süre tıpa tıp aynı olmasa da, oğlan çocuğunun "dokuz ay, dokuz gün, dokuz saat, dokuz dakika"yı tamamlayarak dünyaya geldiği, kız çocuğunun ise anne karnında geçirdiği sürenin daha kısa olduğu iddia edilir. Oğlan çocuğunun anne karnında tüm uzuvlarının oluşması kırk günde tamamlanırken, kız çocuğunun uzuv gelişiminin iki buçuk ayda tamamlandığı iddiası ise anne karnında oğlanın çabuk, kızın daha geç hareket ettiği iddiasıyla pekiştirilir. Yine bu iddiaya göre, kadın düşük yaptığında çocuğun oğlan olup olmadığı anlaşılabilir, çünkü "oğlan düştüğünde şu kadarcık [parmak kadar] da olsa her ye-

ri biçilmiştir. Kız parça parça da gelse [uzuvları] belli değildir." Topluluk tarafından kadının "eksik etek" olarak tanımlanması ile ilişkilendirilen bu durum, anne karnından başlayarak ölüme dek devam edecek kadın-erkek eşitsizliğinin önemli bir göstergesidir: "Kadın her zaman geriden gider."

Yaratılış anlatısına göre kadının doğum sırasında çektiği acı, Allah tarafından kadına verilmiş bir cezadır; eğer kadın hamileyken kocasına ya da kaynanasına kötülük ederse, kadının doğum sırasında çektiği acılar daha da artacaktır. Kadının cezanın ağırlaştırılmış halinden kurtulup daha az acıyla doğum yapabilmesi için yine kocasına ya da kaynanasına ihtiyacı vardır; ya "kocasının karnına el çalması (sürmesi)" istenir ya da "kaynanasının duasını alması" ve "kaynanasının elini soktuğu suyu içmesi" gerekir. Doğumu zorlaştıran bir başka unsur ise kadının hemcinsinden kaynaklanır: "Doğum evine kız girerse doğum zorlaşır!"

Evlilik

Evliliklerin çoğu, Anşabacılıların kendi aralarında yaptıkları içevlilik şeklinde gerçekleşir. İçevlilikler genellikle akrabalar ya da aynı köyden olanlarla yapılsa da, kente göçle birlikte farklı özelliklere sahip topluluklarla etkileşimin artmasına bağlı olarak bu gelenek çözülme sürecine girmiştir. Kadınlar için evlilik zor bir süreçtir; farklı inanç ve değerlere sahip erkeklerle evlenmekse zorluğu artırabilir. Üniversitede okuyan genç sayısı arttıkça, diğer Alevi gruplarla ya da Sünnilerle yapılan evlilik sayısı da artmıştır. Ayrıca yurtdışına göç eden topluluk üyeleri arasında yabancı uyruklu kadınlarla evlenen erkekler de bulunur. Yabancı uyruklu erkeklerle evlenen Topulyurtlu bir kadın ise yoktur.

Kendilerini "yabancı unsurların karışmadığı saf Aleviler" olarak tanımlayan Anşabacılılar, evlilikte aynı etnik köken-

den gelmeyi hâlâ önemli bulsalar da, bunun zamanla değiştiğini belirtiyorlar. Kadınlarla yaptığım görüşmelerde, etnik kökene göre tercihleri Anşabacılı, Türk Alevi, Kürt Alevi ve en son Sünni şeklindeydi. "Yezide uçkur çözme"nin düşkünlük nedeni olduğu yıllardan Sünnilerle yapılan evliliklerin onaylanmamasına karşın evlilik sıralamasına girebildiği bir döneme geçiş, yaşanan toplumsal değişimin bir göstergesidir. Ancak topluluk üyeleri arasında, Sünnilerle yapılan evliliklerin boşanmayla sonuçlanacağı yargısı hâkimdir:

> "Ne kadar olursa olsun, onlardan gelen rahat ediyor da, bizden gidince onlarda rahat olmuyor. Namaz, abdest... Bizim de her şeyimiz var ama onlara uymak daha zor. Kendi (Ramazan orucunu) tutarsa tutuyor, sonra gelince (evlenince) zaten unutuyor." (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak ortaya çıkan "Bizden giden oldu; bir tuğlanın üzerinde kırk gün yıkamışlar!" söylentileri ya da Sünnilerin Alevilerin elinden su içmediğinin-ekmek yemediğinin düşünülmesi, Alevi/Sünni evliliklerinin Aleviler nezdinde kabul görmemesinin nedenleri arasında yer alır. Sünniye kaçmak ya da Sünni bir kız kaçırmak hâlâ düşkünlük nedenidir; cezası da ağırdır: "Malı malına katılmaz, tavuğu tavuğuna... Lokması alınmaz; ölü yemeği yenmez." (06.07.2011, ses kaydı, K.-E.)

Sünni gelin ya da damadın ailenin bir üyesi olarak kabul edilmesi zaman alır. Bu süreçte avantajlı olanlar Sünni gelinlerdir. Ataerkil yaşam biçiminde erkeğin "tohumu"nun soyun sürdürülmesinde belirleyici olması, anneleri Sünni de olsa çocukların Alevi kabul edilmesine neden olur; dolayısıyla Sünni gelinin aileye kabul edilmesi daha az sorunlu bir süreç içinde gerçekleşir. Kızlarının çocukları Alevi olarak kabul edilmeyeceği için, Anşabacılı ebeveynler kızlarının Sünnilerle evlenmeleri konusunda daha katıdırlar. Bu eği-

lim, ailelerin kız çocukları üzerinde baskı kurmalarına neden olur. Sünni birisiyle evlenmesinden korkulduğu için veya "evde kalacaksın" baskısıyla istemediği bir erkekle evlenen kadınların hayatı acı deneyimlerle doludur.

Tüm bunlarla birlikte, Sünnilerle yapılan evliliklerin topluluk tarafından kabullenilmesinde Sünni gelin ya da damadın siyasi tercihleri de etkilidir. Muhafazakâr Sünnilerle yapılan evlilikler onaylanmazken, siyasi kimliğini sol ya da sosyal demokrat olarak tanımlayan Sünnilerle yapılan evliliklere daha sıcak bakılır: "Babam 'Sünni olmasın, isterse köyümün en kötüsü olsun; yeter ki kızım dışarı gitmesin,' derdi; dediği de oldu. Ben bunu demiyorum. Mutlu olsun da, isterse Sünni olsun. Sosyal kesimden olsun." (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Yabancı uyruklularla yapılan evlilikler olsa da, bunlar hiçbir şekilde toplulukça onaylanmaz. Yasağı delmek, aynı zamanda bedel ödemektir. Bu bedel yine toplumsal dışlanmadır: "Biz düşkünüz aslında, ama görgü olmadığı için düşkün olmuyoruz. Fakat sofu kimseyi düğünümüze göndermedi." (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Köyde yaşayan kadınların çoğu "kaçarak" evlenmişler.[5] Bu evlilik biçimi, ataerkil kabuller açısından kadın-erkek arasındaki asimetrinin işaretlerini içeriyor. Kaçarak evlenmede kaçan ve kaçıran ilişkisi esastır; "kaçan" kadın, "kaçıran" erkektir. Bu açıdan kadın ve erkeğin konumu, tâbi olan/tâbi olunan, güçsüz/güçlü karşıtlıklarına uygun gözü-

---

5 Kaçarak yapılan evlilikte erkeğin arkadaşları kadına ve erkeğe yardımcı olurlar. Kadını babasının evinden kaçırıp sevgilisine teslim eden erkeğe "ede" denir. Kaçırılan kadının götürüleceği ev gizli tutulur. Daha sonra kaçırılmasına yardımcı olan erkeklerden birisi, kadının babasıyla görüşmeye gider. Burada önemli olan, kadının isteğiyle kaçıp kaçmadığıdır. Ede, rızasıyla kaçtığını söylerse taraflar birbiriyle barışır. Kadın, gelin gideceği eve kaynana, kaynata, kendisinin ve erkeğin arkadaşları eşliğinde götürülür ve gelinlik niyetine saya giyer. Kadın rızasıyla kaçtığı halde anne ve babası mahkemeye başvurursa, mahkemeye giden anne ve baba düşkün ilan edilir (22.07.2010, alan notu, K.-E.).

kür. Ancak kaçarak evlenme, kente göçle birlikte yerini "anlaşarak" evlenme biçimine bırakmıştır.[6] Alevilikte evliliğin rızaya dayalı olmasının önemi vurgulanmasına rağmen, kadınların kendi isteklerinin aileleri tarafından onaylanmaması üzerine kaçmaları ilk bakışta tezat oluşturur. Esasında, köyde yaşayan kadınların üstlendikleri iş yükü, sonu kaçmaya varan durumun sebebidir. Kadının köydeki emek-yoğun yaşamı, önemli bir işgücü kaynağı olan kadın emeğinden vazgeçmek istemeyen anne ve babanın kendilerine yardımcı olan kızlarını daha geç yaşlarda evlendirmek istemesine neden olur; evlendikten sonra daha rahat edeceğini düşünen kadınsa bir an önce kaçmayı yeğleyebilir. Ancak "rahat ederim" rüyasından uyanan kadın için yaşam, daha büyük zorluklarla devam eder: "Ben daha yeni okulu bitirmiştim. Tabii giyim kuşam, iş, inek, dana, hep ben... Her şey beni bekliyordu. Sandım ki, buradan kaçarsam... Orada iş daha çokmuş. İşten kaçayım derken orada daha kötüye düştüm." (31.03.2011, ses kaydı)

Kaçarak evlenmek isteyen, ancak babası tarafından yakalanan kadınlardan birisi, babasının kendisini "Ekini, orağı yerde bırakıp nasıl kaçmak istersin?" diye dövdüğünü anlattı. Gerçekten de, kadınların iş yüklerinin boyutları ile kaçarak evlenme arasında bir korelasyon olduğu görülüyor. Yine bir başka kadın, ablası vefat edince doğan iş yükünden kurtulmak için 17 yaşındayken kaçarak evlendiğini anlatıyor: "Evimiz büyüktü, o ölünce işler bana kaldı... Bizim iş yapmamız babamın hoşuna giderdi, çünkü erkek yoktu bizim evde. Ağabeyim İstanbul'daydı. Her işe biz koşuyorduk." (04.04.2011, ses kaydı) Nitekim köydeki düğünlerin, işlerin azaldığı ve kadın işgücüne daha az gereksinim duyulduğu Ekim-Kasım aylarından sonra yapıldığı görülür. Aynı za-

6 Köyde yaşayan 45 ve üzeri yaşlardaki kadınların neredeyse tamamı, görüştüğüm kadınların ise büyük bir çoğunluğu kaçarak evlenmişti.

manda kızlarının işgücünden yararlanmak isteyen anne ve babaların kızlarını okula göndermedikleri de görülür. Kadınların ev işleri, çocukların bakımı, bahçe ve tarla işleri ile hayvanların bakımında önemli sorumluluklar üstlenmeleri, eğitim olanaklarından yararlanmalarını engeller.

Kızların babalarının çeyiz düzmek, düğün için gelen misafirleri ağırlamak gibi külfetleri karşılayacak maddi güce sahip olmaması, bir başka kaçma nedenidir. Kadınlar bu gerekçeyi "Eskiden kaçardık. Para pul yoktu, düğün edemezdik," diye açıklıyorlar. Eğer kız kendi rızasıyla kaçmışsa -ki genellikle öyledir- fazla masraf yapmadan küçük bir eğlenceyle bu evlilik onaylanır:

> "Aşk evliliği yaptım valla... Çok az düğünle karşılaştım. Çok güzel düğün yapıyorlardı köyde, çok beğeniyordum. Diyordum 'Ben de böyle evlensem...' kendi kendime. Babama bakıyordum; altı tane çocuğu var babamın. 'Altı tane çocuğun içinde, tutup da o kadar nüfusla, öyle düğün-nişan yapamaz ki!' diyordum." (04.04.2011, ses kaydı)

Anne babası kaçarak evlenen ailelerin çocukları ise kente göçle birlikte daha iyi eğitim, iletişim ve ulaşım olanaklarına sahip olmuş, böylece bu kuşakta kaçarak evlenme biçimi yerini anlaşarak evlenmeye bırakmıştır. Ancak anlaşarak evlenmenin önkoşulu olan flört etme, yani evlenmeden önceki kadın-erkek arkadaşlığı hâlâ kabul gören bir ilişki biçimi değildir. Kentte, aynı köyden olan ailelerin aynı mahallelerde bir araya gelmeleriyle şekillenen hemşehrilik ilişkileri, çıkabilecek dedikodulardan dolayı ebeveynleri tedirgin eder ve kızlarının "konuştuğu oğlan"la evlenmesi için baskı uygulamalarına neden olur. Ancak bu baskı, oğullar için geçerli değildir.

Köyde -yaygın olmamakla birlikte- uygulanan bir başka evlenme biçimi ise "kuma getirme"dir. Erkeğin eve kuma getirmesinin kente göçle birlikte ortadan kalktığı söylenebi-

lir. Yoğun iş yüküne ve yaşa bağlı olarak yıpranan kadının, erkeğin ekonomik, sosyal ve cinsel gereksinimlerini karşılayamaz duruma geldiği iddiası kuma geleneğini meşrulaştırır. Özellikle soyun sürdürülmesi için oğul sahibi olmak isteyen erkeklerin başka kadınlarla yasadışı evlilik yaptığı görülür. Genellikle kadın, kocasının soyadını devam ettirecek bir oğul için bu ilişkiye zorunlu olarak "onay" verir. Onay vermediğinde ise erkeğin bu isteğini yerine getirmesi için bir başka kadın "aracılık" yapabilir. Bir oğlu olmadığı için babasının yeniden evlenmesi gerektiğini düşünen ve annesinden gizli olarak babasına 19 yaşında, kocası ölmüş bir kadını istemeye giden bir kadın, yaşadıklarını şöyle dile getiriyor:

> "Benim soyumu, ırkımı devam ettirecek kimse olmadığı için, soyadını yaşatmak için, ben babamı evlendirmek zorunda kaldım. Toplumsal baskı, 'Vay oğlu yok, uşağı yok! Senin malın ele kalacak!' diye adamın başına kakmaya başladılar. Annem tabii kabullenemedi, ağır geldi. Ama tabii benim fonksiyonum oldu, evlendirdim babamı." (07.04.2011, ses kaydı)

Erkeğe tâbi bir yaşam sürdüren kadınların bu evlilik içindeki rolleri de farklılık gösterir. Erkek, kadınlarla ilişkisinde, ilk eşin yaşa bağlı olarak edindiği statüyü, ikinci eşin ise cinselliği sayesinde edindiği statüyü öne çıkarır:

> "Nasrettin Hoca'nın kadınlara iki mavi boncuk verip de 'Göğ gözüm kimdeyse gözüm onda' deyişi gibi, 'Sen bu evin temelisin, emektarısın; sen büyüksün, kaynanası olacaksın,' [diyordu]; analığa [kumaya] da gidiyor diyordu ki, 'İşte bu tütünü sen tüttüreceksin, gelecek nesillerimizi sen sağlayacaksın.'" (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Bir erkeğin eşi yaşıyorken bir başka kadınla evlenmesi, ancak çocuk sahibi olmaması ya da oğul isteğine bağlı ola-

rak onaylandığı, diğer nedenlerle yapılan evlilikler düşkünlük nedeni sayılacağı için, kocasının "Benim köydeki hakkım saklı," diyerek bunalttığı kadın, erkeğin eline niyaz ederek "İstersen evlen," dese de, erkek düşkün olacağı için evlenemez. Erkeğin düşkün olmayı göze alarak bir başka kadınla evlenmesi, ancak birinci kadını "eksik" görmesi durumunda mümkündür. Aksi halde "dişli" bir kadın, kocasının topluluk içindeki prestijini önemli ölçüde zayıflatır: "Hangi kadın gelir bunun üstüne! Gelecek kadının bundan iyi olması lazım." (25.07.2010, alan notu, E.)

Kadının evlilikte erkek tarafından "alınan", babası tarafından "verilen" olarak kodlanması, kadını bir değişim aracına dönüştürür. Kadının baba evinden koca evine gitmesi, erkeklere ait olan evler arasında yer değiştirmesi anlamına gelir; bu nedenle düğünlerde yapılan uygulamalar, ne baba evinde ne de koca evinde bir mekân sahibi olabilen kadına yöneliktir. Köyde yapılan düğünlerde önce kız evinin, sonra oğlan evinin bacasına, tepesinde elma olan bir bayrak dikilir. Bayrak direğine saplanmış olan bu elmanın, kız attan inmeden sırtına isabet edecek şekilde damat tarafından atılması gerekir. "Mutluluk elması"nın kadının sırtında parçalanması, kocanın evde sözünün geçeceğinin bir göstergesi olarak yorumlanır ve elma, erkeğin evlilikte sahip olduğu gücün bir simgesi olarak önem kazanır. "Mutluluk", erkek için "sözünün karısı tarafından dinlenmesi"yle sağlanır ve bu "mutluluk" şüphesiz yalnızca erkek için "mutluluk"tur; oysa gelin için, henüz "kadın" olunmadan alınan ilk "vurucu" darbedir.

Adetler yalnız bununla da kalmaz, gelinin "söz dinleyen, karşı çıkmayan, tatlı dilli, güler yüzlü" olması için oğlan tarafı seferber olur. Kaynana, gelinin "uslu bir gelin" olması için, henüz koca evinden içeri girmeden önce "kötü huyları da kırılsın" diye önünde testi parçalar; "tatlı dilli" olsun

diye ağzına bal, lokum gibi tatlı yiyecekler verir. Kadına yönelik simgelerle yüklü tüm bu uygulamalar, kadının edilgen yönlerine vurgu yapar. "Uysal, söz dinleyen, tatlı dilli" kadına karşı "güçlü, sert, kararlı" erkek tipolojisi kadını ikincilleştirirken, ataerkil zihniyet kalıpları da "görenekler" yoluyla günlük yaşam döngüsü içinde pekiştirilir. Damat, geleneksel ataerkil klişenin gereği olarak ciddi, az konuşan, gülmeyen bir erkek olmalıdır. Damat düğünden sonra kaynatasının elini öpmeye gittiğinde bütün bir ev halkı damadı güldürmeye, konuşturmaya çalışsa da, o konuşmayarak, gülmeyerek ciddiyetini korur ve böylece "gerçek bir erkek" olduğunu ispatlayarak bahşişi hak eder. Gelinin ise bahşişi hak etmesi için başka bir şeye gereksinimi vardır: Bekâret nişanına!

Bekâret: Gururdan utanca[7]

Bekâret, kadınların toplumsal konumlarını anlamamız açısından çok önemli bir gösterge. Gerek köyde gerekse İstanbul ve Kocaeli'de yaşayan Anşabacılılar, kadın bekâretine hâlâ büyük önem veriyorlar. Baba evinden çıkmadan önce kızın erkek kardeşi tarafından beline, bakire olduğunun bir simgesi olarak "kırmızı kuşak" bağlanır. Gelin, kırmızı kuşak bağlanmaksızın baba evinden çıkarılmaz. Bu uygulamayla bakire kadının bir erkek tarafından bir başka erkeğe teslim edilişi sembolize edilir. Kırmızı kuşağı bağlayacak bir ağabeyin ya da erkek kardeşin olmaması durumunda amcaoğlunun tercih edilmesi ise ataerkil ilişkiler açısından dikkate değerdir.

Gerdek gecesi, kadınlık durumunu anlamamız açısından önemli göstergelerle doludur. Gerdek gecesinde kız, baki-

---

7 Bu bölümü yazarken Blank'in (2008) *Bekâretin "El Değmemiş" Tarihi* adlı çalışması çok yol gösterici oldu.

re olduğunu ispatlamak zorundadır; üstelik yalnızca kocasına değil, tüm köylüye. Gerdek gecesi, kocanın erkek arkadaşı "mutlu haberi" almak için kapının önünde bekler. Birkaç el atılan silahla mutluluk haberi bütün köylüye duyurulur. Ancak bu yetmez; görmek de gerekir. Bekâret nişanı, gelinin "yüz aklığı" olarak dosta, ama özellikle düşmana bir kalbur içinde gösterilir. Gelin, bekâretini koruduğu için kaynatası tarafından ödüllendirilir; köylü ise kalbura bahşiş atar. Bekâret nişanının gösterilmesinde bir araç olarak kullanılan kalbur ise kızlık zarına benzetilebilir; kızlık zarı gibi gergin ve gözenekli. Eğer gelin bakire değilse baba evine dönmek zorundadır. Bakire olmadığı anlaşılan kadın, baba evinde dayakla karşılanır ve bütün bir hayatı boyunca toplumdan dışlanır. Bakire olmadığı halde kocası tarafından kabul edilirse dahi, artık onun "tadı olmaz".

Köyde yapılan düğünlerde, düğünün belki de amacını oluşturan çarşaf gösterme geleneğiyle ilgili uygulamalar kentte aynı çeşitlilikte olmasa da varlığını korur. Gerdek gecesi sağdıcın kapıda bekleyerek aldığı kanlı çarşaf, bahşiş karşılığında önce kaynanaya, "duruma göre" kaynataya gösterildikten sonra sabah tekrar geline verilir. Düğünden birkaç gün sonra "yüz görümlüğü" için gelen kişilere de kanlı çarşaf gösterilir. Kanlı çarşafın gelin tarafından bir süre daha saklanması, olası söylentilere karşı korunma amacı taşır. Çarşaf gösterme geleneği ise kadın için gurur ve utanç arasında salınan bir duyguya neden olur. Kadın gururludur, çünkü el değmemişliğini kanıtlamıştır. Aynı zamanda utanç içindedir, çünkü mahremiyetini kocasının ailesi, kendi akrabaları ve komşularıyla paylaşmak zorunda bırakılmıştır. İstanbul'da evlenen bir kadın "Benim için gurur verici, ama benden alınıp başkalarına gösterilmesi utanç verici bir şeydi," (31.03.2011, ses kaydı) derken, tam da bu birbirine zıt iki duygu arasında yaşadığı gerilimi aktarıyordu.

Çarşaf gösterme geleneği yalnızca kadının el değmemişliğinin bir göstergesi değildir, aynı zamanda damadın "erkekliğinin ispatı"dır. Köyden bir kadın, gelinin damattan uzun ve iri yapılı olması sebebiyle gelinin annesine "Şundan koca mı olur? Asıl kızın kocayı ardına koymuş da kaçmış!" demiş, bunu duyan kaynana "oğlunu aşağılayan" bu sözlere karşılık oğlunun erkekliğine gölge düşürmemek için sonradan gelinin kanlı çarşafını "kendini bilmez kadına" göstermiş, böylece oğlunun erkekliğini "ispatlamıştır".

Günümüzde bekâret önemini korusa da, kanlı çarşafın koca dışındaki aile bireylerine ve yakın akrabalara gösterilmesi kadınlar tarafından eleştirilir olmuş. Bu eleştiriler, tıbbi bilgi ile harmanlanarak şöyle özetleniyor:

> "Senin eşinle aranda, onu bir tek gören Mevlam. Haşa kocam bir yerimi yırttı, ben acı çektim. Kanı başkalarına sergileyip göstermek kadar yanlış bir şey var mı? Ya ben elastiksem, yırtılmadıysa ne olacak? Kız elastikse, kanama olmadıysa, babasının evine gönderildiyse ne olacak?! Kalbura koyup gösteriyorlardı, 'Al bu bizim gelinin, delindi kalbur gibi!' mi demek istiyorlardı? Kalbur gibi delindi, bıraktı aşağıya. Bir tepsiye de koyabilirlerdi..." (07.04.2011, alan notu)

Kaynana-gelin ilişkisi

Ataerkil ilişkilerin yaygın olduğu Anşabacılılarda köyde yaşayan kadınlar gelin olup koca evine giderler. Koca evi ise erkeğin büyükanne, büyükbaba, anne, baba ve kardeşlerinin bir arada yaşadığı kalabalık bir hanedir. Aileye sonradan katılan bir kadın olarak gelinin koca evindeki yaşamı çeşitli zorluklar içerir. Kadın her ne kadar aynı topluluğun üyesi olarak tanıdığı bir aileye gelin olsa da, bu aile-

nin "yabancı"sıdır. Gelinin kendisini kabul ettirmesi öncelikle "kaynanasının gözüne girmesi"ne bağlıdır. Köydeki yaşamın yoğun kadın emeğine bağlı olması, gelinin kendisini ispatlaması için bir "fırsat"tır. Kaynananın üzerindeki iş yükünü hafifletmek ya da ortadan kaldırmak için "gücü, kuvveti yerinde olan genç gelin" tarafından gösterilen çaba kaynana tarafından kullanılır.

> "Kaynanam bir iş olacak ya da bir sıkıntı var, hemen çaputu kafaya dolar, hasta gibi çekilir bir yana, kaybolur; seni kor ateşin ağzına... Destek ol! Belki benim bilmediğim yerler var, yapamadığım işler var? Sen de bir büyük olarak bana yol göster." (28.07.2011, ses kaydı, K.)

Ancak gelinin yalnızca iş yükünün sorumluluğunu üstlenmesi yetmez; kocasına olduğu gibi kaynana ve kaynatasına karşı da "saygıda kusur etmeyen, onların sözünün üstüne söz söylemeyen, tatlı dilli bir gelin" olması gerekir. Kaynana-gelin ilişkisi bu açıdan bir gerilim hattı oluşturur, çünkü gelinin evlenmeden önce yaşamı üzerinde iktidar sahibi olan kişi "baba"sıdır. Kız, baba iktidarına bağlı olarak yaşadığı baskıyı annesiyle birlikte paylaşır. Evlendiğinde baba iktidarı, koca iktidarına dönüşerek devam eder; ancak koca evinde anne desteğinden yoksundur. Evlendikten sonra yaşamı kıskaca alınan gelinin maruz kaldığı kaynana ve koca baskısı, bunalımların başlıca kaynağıdır:

> "Gidince [evlenince] özgürlük bitti bir kere. Bahçeden dışarı çıkmak yasaklandı. Eşim yasakladı. Kaynana, kaynatada zaten gelinlere baskı vardı. Suya gitmediğin sürece dışarı gidemezdin. Özgür büyümüş bir kıza, erkek gibi büyümüş bir kıza nasıl olur da sen birden bire yasaklar koyarsın?! O yasaklar da -bende işte panik atak vardı zaten- ağır depresyona yol açtı. Kaynana, kaynata, koca ile tartışmalar başla-

dı. Baskı geldikçe direnmeye başladım. 'Benim suçum ne?' dedim. 'Benim kötü bir şeyler yapmış olmam lazım. Ben özgür ve dürüst bir kızım,' dedim. Eskiden kaynana ne derse o olurdu, o ölene kadar üzerimde baskı vardı. Çok dayak yedim kocadan dik başlılığımdan. Bir iki kez kaynatadan da oldu, ama yaşlılığına verdim. Büyük eltim benden çok ezildi. Yokluk kol geziyordu. Üstüne bir de baskı olunca hayatın çıkmaza giriyor. Ondan sonra çocuğum oldu. Ben çocuk o çocuk; ben ne yaparsam o da onu yaptı, kader arkadaşı olduk." (01.08.2011, ses kaydı, K.)

Genç kadın, gittiği yeni evde oğlunu genç bir kadınla paylaşmanın yarattığı kıskançlıkla yoğrulmuş, yaşa bağlı olarak statüsü yükselmiş, elde ettiği iktidarı genç gelini üzerinde kullanmak için toplumsal onaya sahip bir başka kadınla karşılaşır: Kaynana. Gelin, gençliğini kullanarak koca evinde bir yer edinmeye çalışıp yıpranırken, kaynanaysa yıpranmış bir kadın olarak yıpranmışlığının karşılığını gelini üzerinde kurduğu iktidarla dengeler. Anne-oğul-gelin arasında yaşanan iktidar mücadelesinde kazanan erkektir, çünkü kadınlar arasındaki güç dengeleri yaşa bağlı olarak değişirken erkeğin iktidar alanı varlığını her zaman korur. Kaynananın "özenle" büyüttüğü oğlunun erkek olmasından dolayı "doğuştan" sahip olduğu iktidar, gençliğinde yeterince yıpranan kaynananın "hak edilmiş" iktidarıyla ittifak kurar. Kaynananın bir iktidar unsuruna dönüşmesi, erkek odaklı ataerkil ilişkilerin içinde deneyimleyerek öğrendiklerini uygulama olanağı elde etmesiyle gerçekleşir.

Çocuk doğurmak, gelin-kaynana arasında yaşanan gerilimi hafifletebileceği gibi başlı başına bir soruna da dönüştürebilir, çünkü gelin-kaynana arasındaki güç ilişkisi gelinin doğurduğu çocuğun cinsiyetiyle yakından ilişkilidir. Gelinin doğurduğu oğlan çocuğu, kocasının ailesi içinde sta-

tü elde etmesinin etkili bir yoludur; böylece gelin kaynanasının kendisi üzerinde kurduğu iktidarı zayıflatabilir. Oğlan çocuk doğurmayan gelinler açısından ise yaşam zorlaşır. İki kız çocuğundan sonra bir daha doğum yapmak istemeyen bir gelin, kaynanasının "Hiiiiçç kıçını o yana bu yana kaçırma, eşek gibi bir tane daha doğuracaksın!" dediğini birikmiş öfkesiyle aktarıyor. Bu konuşmanın ardından gelinin "Başka çocuk yok!" (31.03.2011, ses kaydı) demesi, kaynana-kaynata ve oğul üçlüsünün gelini dışlamasına neden olmuş. Dışlamak ise gelinle konuşmamak, yüzüne bakmamak, aynı sofrayı paylaşmamak, aynı odada oturmamak, ama sert bir ses tonuyla yapılacak işler için geline emir kipiyle kurulan talimatlar vermek ve gelin üzerinde baskı kurmak anlamına geliyor.

Köyden kente kocasıyla birlikte göç eden kadınlar için kocasının ailesinden uzaklaşmak, kaynana baskısından kurtulmanın da yolunu açmıştır. Bununla birlikte, bu göç bir süre sonra erkeğin ailesinin göçüyle tamamlandığından, genellikle aynı mahallede, yani mekânsal bir yakınlık içinde yaşamak zorunda kalan gelinin kaynana tarafından denetimi yeniden kolaylaşır. Çünkü kente yapılan göçlerdeki eğilim, köylülerin aynı mahallelerde birbirine yakın evlerde oturmasıdır. Aynı apartmanın farklı dairelerinde oturan kaynana ve iki gelinin yaşamı, kaynana-gelin ilişkisinin değişik boyutlarını içermesi bakımından dikkate değerdir. Kocaları tarafından gelinlere yapılan "Annem ne derse o olur. Ondan izinsiz hiçbir yere gitmeyeceksiniz. O nereye git derse oraya gideceksiniz. Giderken de söyleyeceksiniz," (31.03.2011, ses kaydı, K.) uyarısı, anne-oğul ittifakını gün yüzüne çıkarır. Kaynanaların gelinlerin yaşamları üzerindeki belirleyici tutumları, kocanın annesine verdiği destekle pekiştirilir. Kaynana iktidarı, oğulları tarafından kabul edilen bir iktidar olarak gelinlerin gündelik yaşamları üzerinde bir bas-

kı unsuruna dönüşür. Gelinler "kocalarına ait" bir arabaları olmasına karşın, "sırf laf gelmesin diye" araba kullanmayı öğrenmeye niyetlenemezler. Arabada eşlerinin yanına oturamazlar, çünkü direksiyonda arabanın yönetimini üstlenen oğul yanındaki koltuğa annesini oturtur, gelin ise çocuklarıyla birlikte arka koltukta yer alır.

Ev işlerinin bütün sorumluluğu kadınlarda olduğu için, kadın-erkek arasında ev işlerinin paylaşımından söz etmek güçtür. Ev işlerinin sorumluluğu kadınlar tarafından o kadar içselleştirilmiştir ki, kocasının evi süpürmüş olması "Sen yoktun, kocan ev işi yaptı!" dedikodularına neden olacağı için kadını öfkelendirebilir, kaynanasının "Karılarının işini yapıyorlar da zamanında benim için toz bile almadılar," diye serzenişte bulunmasına neden olabileceği için endişelendirebilir. Üst katta büyük, alt katta küçük gelinin, orta katta ise kaynananın yaşadığı bir apartmanda yaşam orta katta geçer. Kaynananın evinde yapılan kahvaltı, ev temizliği, gelen misafirlerin ağırlanması, kaynana, kaynata ve kocaların tercihlerine göre hazırlanan akşam yemeği, sofranın kurulması, bulaşıkların yıkanması, çay ikramı ve nihayet uyku vaktinde kaynanadan gelen "Artık evlerinize gidebilirsiniz," talimatı, gelinlerin yaşamının sınırlarını çizer. Bu işler arasında ihmal edilen çocukların bakımını da yine gelinlere aittir. Gelinlerin kendi evlerinde geçirebilecekleri zamanın sınırlarını belirleyen kaynana, geline düğün öncesinde alınan ev eşyalarını da kendisi seçer:

> "Damarıma bastınız. Şu gördüğünüz eşyalardan camdaki tüle kadar hiçbiri benim zevkim değil. Sadece mutfak eşyaları benim zevkim. Onun dışındakiler kayınpederle kayınvalidenin zevki. Şu balkonu kapattırmak istiyorum. Ama ne mümkün! İznin çıkması lazım." (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Yaşadığı mekânın düzenlenmesine kadar gelini üzerinde söz sahibi olan kaynana, gelinin kendi evinde kendini bir "yabancı" gibi hissetmesine neden olur. Kadının bu duygu durumu, koca-kaynana ittifakının gücünü gösterir. Kendisini evinde yabancı gibi hisseden gelinler için çalışıp kendi parasını kazanmak, yaşadıkları sorunların çözümü için kilit önemdedir. Bağımsız bir ekonomik birime dönüşen evde kadının gelir sahibi olabilmesi ise kocasının vereceği izne bağlıdır. Ayrıca bir işte çalışmak için çocukların da büyümesi gerekir. Kadının çocukların büyümesiyle birlikte ilerleyen yaşı ve eğitim düzeyinin düşüklüğü ise ev işleri dışında bir iş bulmasını güçleştirir.

"Koca" otoritesi

Bu bölümde, gündelik yaşam içindeki hareketliliği erkeğin iznine bağlı olan kadını kısıtlayan, baskı altına alan "koca" otoritesinin farklı görünümlerine değinmek istiyorum.

Kadının denetimi

Anşabacılılarda kadın, erkek merkezli bir düzenin parçası olarak yaşamını idame ettirmeye itilir. Erkek, kadının ev içinde ve ev dışındaki yaşamı üzerinde belirleyici bir otorite unsurudur. Düzenli bir işte çalışmadığı için yaşamının çoğunluğunu evde geçiren kadınların ev dışındaki yaşamı ise mahalleyle sınırlıdır. Kadınlar, ev dışında geçirmek istedikleri zamanı nerede, kiminle ve nasıl değerlendireceklerini kocalarına bildirmek zorundadırlar. Kocasından izin alan kadının eve dönüş saati ise kocasının eve geliş saatinden önce olmalıdır. Kentte yaygın olan hemşehrilik ilişkileri erkeklerin kadınların ev dışı yaşamlarını denetlemelerini kolaylaştırır. Akşam saatlerinde bir araya gelen aile ortamında erkek, ço-

cuklarına "çaktırmadan" sorduğu sorularla kadının gündelik yaşamı üzerindeki denetimini sağlar: "Benimki uyanık olduğunu sanıyor. Çocukları etrafına topluyor, soruyor. İster istemez yalan söyleyemiyorsun." (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Kadınlar, genellikle gündelik yaşamları üzerindeki koca baskısını içselleştirirler. Saz öğrenmek isteyen bir kadın, kocası izin vermediği için saz kursuna gidememiş; bu isteği içinde ukde kalsa da, "koca sözünden çıkmamak" "namuslu" bir kadının sahip olması gereken özelliklerden birisi olarak kabul edildiği için bunu sineye çekmiş:

> "Bir kocam var. Zibili deryaya da dalsam bir kocam vardır. Ailem çok önemli. Kadın olarak ilerlemelisin, ama çocuğu perişan ettikten, kocayı çiğneyip geçtikten sonra şeriat da tarikat da kabul etmez. Erini bilmeyeni kimse kabul etmez." (07.04.2011, ses kaydı)

Koca iznini gerektiren durumlar, dinsel ritüellerden kadınlar arası sosyal etkinliklere kadar geniş bir yelpazeye dağılır. Kentte yaşayan Anşabacılı kadınların Alevi dernek ve vakıflara ait cem evlerinde düzenlenen cemlere katılmaları, "kendi cemleri" olmadığı için "koca iznine" bağlıdır. Yine kocalar, eşlerinin hemşehri kadınlar arasında yapılan günlere "dedikodu oluyor" diye katılmasına engel olabilirler. Kadının şehirlerarası seyahatleri ise daha da kısıtlıdır: "İzmit'teki ablama altı ayda bir, o da ağlayarak giderdim. Kocam öldükten bir-iki ay sonra yine gittim. Rüyamda bile 'Gitme!' dedi. Ablamın da rüyasına girmiş. Ablam, 'Seninki senden önce geldi,' dedi." (01.04.2011, alan notu) Kadınların yıllarca büyük kentte yaşadıkları halde kocaları olmaksızın köye ya da Sivas'a yolculuk etmeleri olanak dışıdır: "Çok fazla dikkat çeker bizim toplumumuzda vallahi. Çeksen sen tek başına Sivas'a gitsen, 'Tek mi gelmiş?!' diye çok ilginçlerine gider bence." (04.04.2011, ses kaydı, K.)

Erkekle kadın arasındaki hiyerarşik ilişkiyi içselleştiren kadınların yanında, bu ilişkiyi sorgulayan kadınlar da vardır. Ancak bu sorgulama sürecine genel bir çözümsüzlük hâkimdir. Kocası eve gelmeden önce evde olmak zorunda olan kadın, "Evde rezalet çıkmasın, bana laf söylemesin, soru sormasın. Soru sordu mu ben dayanamam, insanların beni aşağılamasına, bana söz söylemesine dayanamam, kendime yediremem," (07.04.2011, ses kaydı) derken asitmetrik ilişkinin farkında olduğunu, ancak kocasına tâbi olan yaşamını değiştiremediğini belirtir:

> "Bizim erkeklerimize göre kadın dediğin evde oturur, işini yapar, gücüne bakar, bir yere gitmez... Alevilerde kadın-erkek eşittir yok. Onlar sözde... Çoğu insan [kadın] ceme giderken bile eşinden izin alıp gidiyor. Çoğu da salmıyor... Eşime danışmadan şunu yapmam, bunu etmem... Artık kendi başına bir şey yapamıyorsan bunun ne anlamı var?" (01.04.2011, ses kaydı)

Eril iktidarı dönüştürme potansiyeli olmayan kadınlar için bu durumu mantığa büründürme eğilimi, farkındalığın üzerlerinde yarattığı gerilimi hafifletmek için başvurulan bir yoldur. Söz gelimi, "Gideceğim yer oldu mu söylüyorum, kocam gitme derse gitmiyorum," diyen kadının kızı annesinin bu sözlerini, annesinin babasına tabi oluşu olarak değil, ailesine çok düşkün olan babasının sofrada herkesi bir arada görmek isteği olarak değerlendiriyor (04.04.2011, ses kaydı).

"Atla avrat yiğidin namusudur," ifadesiyle özetlenen "evin reisi kocadır" anlayışı, kadınların yaşamının kocalarının ve çocuklarının ihtiyaç ve beklentilerine göre şekillenmesine neden olur. Evlilikte erkek otoritesinin egemen olması, erkeği kadınların ücretli bir işte çalışma konusundaki isteklili̇ği üzerinde karar verici unsura dönüştürür. Kadınların çocuk bakımı ve ev işlerindeki sorumluluğu, erkeklerin kadın-

ların ücretli bir işte çalışmalarına engel olmaları için hazır bir gerekçedir. Bir diğer neden ise kadınların erkeklerle eşit düzeyde eğitim olanaklarından yararlanamamış olmalarıdır. Bu nedenle kent koşullarında kadınların yaşamlarını idame ettirmeleri için çalışmak zorunda kalmaları halinde tek seçenek "gündelikçilik"tir.

Şiddet

"Koca" olarak erkeğin kadın üzerinde sağladığı otorite, psikolojik ya da fiziksel şiddet yoluyla da "pekiştirilir". Erkekler arasında yaygın bir öfke tezahürü olan küfretmek, azarlamak, aşağılamak gibi pek çok eylem vasıtasıyla kadına yönelik psikolojik şiddet uygulanır. Esasında, yaşadıkları psikolojik şiddetin sıklığı ve aşağılayıcı, yok sayıcı içeriğinin kadınlara dayaktan daha ağır geldiği görülüyor:

> "Dayak yedim. Oldu zaman zaman. Aynısını ben de ona yapıyorum. Kimse dayağı hak etmez. Can acıtmayla nereye varılır ki? Dayak benim için önemli değil. Dil dayağı bana daha kötü geliyor. Aşağılayıcı, kötü söz söylediği zaman dövmekten daha beter geliyor. Kızıma diyorum ki, 'Dayak ye. Acısı geçer, ama dil dayağı daha beter! Bedenin bir şekilde iyileşiyor.'" (01.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadın için şiddetten korunmanın yolu ise "alttan almak"tır.

> "Kadınlar nasıl ezilsin ki? Çok güzel bizim kadınlarımız erkeklerimizle. Ama ezen de olur; fena olur, içkici olur, ezen olur. Hepsi bir diyemem. Ben de çok iyiyim, ama zaman oluyor ki sıkıntı yaşıyoruz, kızıyor, sinirleniyor. O zaman tabii alttan aldırıyoruz." (31.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadını aşağılayan erkeğe göre "beceriksiz, aklı kıt" olan kadının yaşamı, bir erkek tarafından yönetilmelidir:

> "Dayağı yok, siniri var. Mazlumların harcı içinde olur. Adamın yere bakanından, suyun yavaş akanından kork. Dışarıya, çarşıya yalnız gidemiyorum. 'Sen ne bileceksin ki!' diyor, aşağılıyor. Ben de 'Aman boşver, gelsin yanım sıra,' diyorum. Bir şey alsam yok pahalı aldın, yok şöyle yok böyle... Arabacıdan, bohçacıdan kendim çıkıp alışveriş yapamam. 'Al!' derse alırım. Bana akıl danışan çok olur, ben de 'Ben kendi işimi yapamıyorum, niye bana soruyorlar?' diyorum. Bu adam da, 'Şu manyağa akıl danışıyorlar! Kendi işini bilmez, akıl verir,' diyor." (30.05.2010, alan notu, K.)

Yaşamları boyunca birkaç kez dayak yediğini söyleyen kadınların yanında, sürekli dayak yediğini aktaran ya da dayak yediği halde "etleri morarası" dayak yemediği için kendini şanslı sayan kadınlar da vardır. Bazı kadınlar için yaşadıkları şey "dayak" değil "tartaklanma"dır. Kadınların dayağa karşı verdikleri tepkiler ise farklıdır. "Bir keresinde [dayak yediğinde] annemlere gittim. Bir ay kaldım. O zaman çocuğum yoktu. Öbürlerinde hiçbir şey yapmadım. Ertesi gün annemlere gittim. Birkaç gün kalıp döndüm," diyen ya da konuşmayıp ağlayan ve sessizce gündelik yaşamına devam eden kadınlar vardır. Eğitim ve iş olanaklarının yetersizliği ile topluluğun boşanma konusundaki yasakçı tutumu, kocasından fiziksel şiddet gören kadını kıskaca alır. Ekonomik olarak kocaya bağımlı bir yaşam süren kadınlar, onurlarını inciten bu ve benzeri durumlarda içine sürüklendikleri çaresizliğin yarattığı öfkeyi, kocalarının gündelik yaşamlarını idame ettirmek için kendilerine ne kadar bağımlı olduğunu düşünerek dindirmeye çalışırlar. Dayak sonrası kocaların umursamazlıkları karşısında kadınları avutan şey yine kendileridir. "Buna özür diletemezsin... Ama bensiz hiçbir şeyini yapamaz!" (31.03.2011, ses kaydı) Oysa kadınların omuzlarındaki yükü artıran, toplumsal yaşamda kadını

zayıflatan, onun ekonomik olarak güçlenmesini engelleyen tam da bu cinsiyete dayalı iş bölümüdür.

Dayağın kabul edilemez olduğunu düşünen kadınların yanında, bir de dayağı hak ettiğini düşünenler vardır. Kadın "suçlu" ise erkek dayak atabilir: "Dayak yedim. İnatlaşma yüzünden. O haklıydı. İnatlaşmasaydım yemezdim belki." (05.04.2011, ses kaydı) Dayağın kadınlar arasında olağanlaşması, "kadınların ataları olan erkeğe itaatinin zorunlu olduğu" düşüncesinin içselleştirilmesiyle bağlantılıdır:

> "Televizyona çıkıyorlar ya kadınlar hani kadın hakları diye, ben o dövülen, ölen kadınların yanında yokum. Niye yokum? O kadınlar 'Benim dediğim olacak, para bende olacak, lider ben olacağım, çalışıp kazanıp getireceksin bana,' diyorlar. Kocalarının sözünü dinleseler mutlu olurlar." (04.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadınlar, maruz kaldıkları fiziksel ve psikolojik şiddete itiraz etmek yerine, erkeğin gösterdiği şiddeti gerekçelendirme eğilimi içine de girebilirler:

> "Ben kocamdan dayak yedim. Nasıl yedim? Kocam içkiciydi. Ayık kafayla hiçbir dayağını yemedim, Allah'ı var inkâr edemem. Ama içip geldiği zaman benim de çenem vır vırdı, durmuyordu. Karnını kaşıdığım zaman arada kavga çıkıyordu. Öyle canımı acıtmadı ama bir tokat, iki tokat... Dayağı hak eden kadın vardır. Mesela kocası işten geliyor, yemek yok, aş yok, çocuktan haberi yok, evden haberi yok... Bir misafir gelir, ondan haberi yok. Eve geliyor ki, afedersin evi bok götürüyor. O zaman hak eder!" (06.04.2011, ses kaydı)

Kadının kocasına karşı itaatkâr tutumuna din aracılığıyla da meşruluk kazandırılır. Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın yaşamından aktarılan örnekler, topluluğun istenilen davranış, tutum

ve kabulleri içselleştirmesinde önemli bir dayanak noktasıdır. "Bir avrat erinin yüzüne karşı çemkirirse, ona karşı koyarsa, Fadime Anamızın şefaatine nail olamaz. Fadime Anamız ümmete sünnet olsun diye Hz. Ali'ye bir söz karşılık gelmiş ve Hz. Ali, Fadime Anamızla üç ay konuşmamıştır," (13.01.2011, ses kaydı, E.) diyen sofu, kadınların erkeklere tâbi olmasını istediği bir yaşam biçimini Hz. Ali ve Hz. Fatma üzerinden açıkladığında, topluluğu inanç unsuru aracılığıyla ikna etmiş olur.

Kadına dayak atan erkeğin düşkün ilân edilmemesi, kadına yönelik şiddetin süreklilik kazanmasında önemli bir etkendir. Kadın dayak yese de, cemde şikâyetçi olamaz, çünkü "gevreğini içine dürmek" zorundadır. Üstelik kendine kalkan eli öperek...

> "Kocalarını rahatlıkla babaya şikâyet edemezlerdi. Mesela ben eşimle kavga ettim, aramız bozuk, dayak yedim ya... Ceme varıyoruz; 'Sizi size, sizi özünüze bırakıyorum. Aranızda küskün dargın var mı? Burası Hâkk meydanı, dâra geldiniz, dâra oturdunuz; dâr gel doğruyu söyle,' diyor. Ben kocamla küstüysem de, hiç kimseye bildirmeden varır kocamın eline, öper çıkarım, niyazını alırım. Çünkü bana nabal[8] atıyor, 'Dâr gel, doğru söyle,' diyor. Herkes bakar ki, 'Haa demek ki bir kavga, ağız dalaşı oldu ki rızalığını alıyor,' der halk. Köy halkına duyurmazsın." (06.04.2011, ses kaydı, K.)

Görüldüğü gibi, erkeğin kadının gündelik yaşamı içindeki sınırlılıklarını belirlemekten şiddet uygulamaya dek sahip olduğu baskıcı güç, kadın-erkek eşitsizliğinin Anşabacılı toplumsal yaşamındaki görünürlüğünü ortaya çıkarır.

---

8 Nabal atmak, karşıdaki kişiye sorumluluk yüklemek anlamına gelir. Sorumluluğu yerine getirmeyen, yani kendine nabal atılan kişi, günahını da üstlenir.

Kadın karşısında eril güce sahip olan erkeğin ayrıcalıklı konumu, cinsiyetlerarası ilişkilerde de kendini gösterir. Alevilikte "eline, beline, diline hâkim ol" kuralına uygun yaşam, evli kadın ve erkeğin eşini aldatmadan[9] bir yaşam sürmesi demektir. Ancak bu kural erkeklere yönelik olmaktan ziyade, kadın yaşamının olmazsa olmazıdır. Çünkü aldatmanın kadın ve erkek için farklı anlamları vardır:

> "Erkek aldatır, ama kadın aldatamaz; ayıp... Bizim geleneğimizde öyle. Her şey gelenekle... Erkek olabilir, yanılır, şaşar..."
>
> "Erkek aldattıysa, erkek kurtarır. Kadın aldattıysa, daha çok çeker çileyi... 'O erkek!' denir; 'Sen kadınsın!' denir..."
>
> "Toplumumuzda kadın-erkek ne kadar eşit desek de erkeğe normal bakılır; kadın kocasını aldatmışsa ona daha kötü bakılır." (31.03.2011-01.05.2011, ses kaydı, K.)

Erkeğin aldatmasını normalleştiren yaklaşım, kadının aldatması konusunda tavizsizdir. Kadınlar için böyle bir yaşamı "çekilir" kılan unsursa çocuklardır: "Çok yaşadım, ama gözüm görmedi. Gözüm görseydi çok kötü şeyler olurdu... Çok mücadele verdim, ama çocuklarımı da bırakıp gidemedim." (31.04.2011, ses kaydı) Annelerin çocukların bakımı ve yetiştirilmesinde üstlendikleri sorumluluklar, ironik bir biçimde onları ev içi yaşama bağımlı kılar ve bunun bir sonucu olarak, kadınların evlilikte yaşadıkları krizleri aşmak için kendi istek ve beklentilerine uygun bir yaşamı şekillendirme çabalarını engeller. Kocaları tarafından aldatılan kadınlar için aldatılmak affedilecek bir şey değildir, ama "yapılacak bir şey de yok"tur.

---

9 Gündelik dilde, evlilik dışı ilişkiyi ifade etmek için kullanılır.

"Aldatsa kalkıp annenin evine mi gideceksin aldattı diye? Yook, benim açımdan öyle bir şey mümkün olamaz. Çünkü her yeri birden düşünüyorsun. Hadi ben annemin evine gittim; ne yapacağım orada? Yapılacak bir şey yok ki... Kavga edersin, küsersin... Yeniden uzlaşma sağlanır. Olacağı bu." (31.03.2011, ses kaydı)

Aldatma konusunda topluluğun "Erkek bir yerde aklanıyor, ama kadın aklanamıyor," yaklaşımıyla erkeğe gösterdiği toleransa karşılık, bu durum aldatılan kadın için dayanılmazdır. Aldatılma durumunu daha da çekilmez kılan şey, kocasının kendisini kiminle aldattığı sorusuna verilecek yanıtta gizlidir. Kadınlar arasındaki hiyerarşiyi ortaya çıkaran bu ayrıntıda kadının sorunsallaştırdığı şey, kocasının kimi kendisine tercih ettiğidir, çünkü kocasının onu "kendisinden daha aşağıda gördüğü bir kadınla" aldatması yaşanılan travmayı derinleştirir. Görüştüğüm kadınlardan biri, kocasının kendisini özellikle bir Kürt kadınla aldatmasına çok öfkelenebileceğini söylerken diğerleri Sünni bir kadınla aldatılmayı affedemeyeceklerini belirtiyor; "Eşim kapalı kadınlara baktığı zaman ondan nefret ediyorum!", "Sünni daha kötü. Ne diye onunla aldatacak? Aldatacaksa gitsin kendi şeyiyle aldatsın," diyerek Sünni kadınlarla kendileri arasında bir nitelik farkı gördüklerini ifade ediyorlardı.

"Öyle bir şey düşünüyorsa, eşinden üstün biri olsa, helâl olsun hakikatten yapıyorsa da... 'Eşinden de üstün biriymiş!', hani duyulduğunda da öyle denirse bir şey demem. Eşinden kötü birisine gönlü düştüyse ona da püü derler." (04.04.2011, ses kaydı, K.)

Bu düşüncenin kökeni, geçmişte köyde yapılan cemlerde askere giden erkeklere "Yezide uçkur çözenin derdine derman olmasın!" denilerek yapılan uyarı ve beddualara daya-

nır. Ancak modernleşme ve onun önemli bir dinamiği olarak kentleşme, artık göçle sınırlı değildir. Kentleşmenin neden olduğu toplumsal hareketlilik Alevi ve Sünnilerin ortak yaşam alanlarının artmasıyla sonuçlandığı için, köyünden ancak askerlik yapmak üzere çıkan erkeklere yapılan bu uyarı zamanla geçersizleşmiştir. Ancak kadının kocasından beklediği bir yanıt vardır: "Yaptın yaptın da, niye gidip bir Sünniyle yaptın? Niye gittin de pire pisliğe kapıldın?" (06.04.2011, ses kaydı, K.)

Eşler arasındaki sorunlar Görgü Cemi'nden önce sofunun, çözümleyemediyse babanın girişimleriyle giderilir. Bu girişimler daha çok erkeğin "kulağını çekme", kadına ise "nasihat verme" düzeyindedir. Erkeğin kadını aldatması halinde baba kocaya yemin ettirir, çünkü Yol'da en inandırıcı şey "yemin"dir. Erkek, Veli Baba'nın cöherinin üstüne (mezarından alınan toprak) yemin ettirilerek kadın ikna edilmeye çalışılır. Koca "Veli Babam'ın eli olsun," diyerek babanın eline sarılıp öperse, bütün günahın erkeğin üzerinde kaldığına inanılır. Babanın kadına verdiği nasihat "hayatı yaşayan değil taşıyan"ın o olduğunu söylemeyi içerir. Erkeğin affetmediğini kadın affeder:

> "Bak kızım, gözünün önünde yemin etti. Eğer bir günahı varsa onun boynuna... Er ya da geç cezasını bulur, ses çıkartma. Çoluğunu çocuğunu, yuvanı dağıtma." (28.07.2011, ses kaydı, K.)

Bu süreçten sonra, eğer kadın mahkemeye başvurursa düşkün ilan edilir. Düşkün olmamak, kadının kocasının ettiği yemine inanmasına, razı olmasına bağlıdır, çünkü Yol, razılık yoludur!

Aldatmaya dayalı bir sorun söz konusu olduğunda kadın ve erkeğin Görgü Cemi'nde alacağı cezalar aynı da olsa, toplumsal düzeyde yaşanan dışlanmışlık kadın ve erkek için ay-

nı anlamlara sahip değildir. Kadın aldattıysa ceza daha ağır, erkek aldattıysa daha hafiftir. Erkeğin aldatması durumunda kadının boşanmayı talep etmesi, ekonomik nedenlere bağlı olarak zordur. Ancak kadının aldatması durumunda "üzerindeki leke kolay çıkmaz." Koca kendisini aldatan kadını affetse bile Yol affetmez. Bu durumda mahkemeye giderek boşanmak, erkeğin yol düşkünü olmasını engellemenin tek yoludur. Boşanana kadar kadınla erkek düşkün ilan edilir.

Görgü Cemi'nde kocasını şikâyet eden kadını evde bekleyen eril şiddet de, kadınların yaşadıkları sorunları çözmelerini zorlaştırır. Var olan sistem içinde erkek daima daha korunaklı bir yerdedir. Kadının yaşadığı eril şiddetin gün yüzüne çıkması "Herkesin kazanı kapaklı kaynar," anlayışıyla engellenir: "Cemlerde kadınlar kocalarını rahatlıkla şikâyet edemiyorlardı, çünkü adamlar dövüyordu. Hem şikâyet eden olsa da, koca düşkün kalmıyordu; sitemini alıp bırakıyorlardı." Erkeklerin eşlerini şikâyet etmeleri ise neredeyse olanaksızdır, çünkü şikâyet ancak sorun çözümlenemediğinde başvurulan bir yöntemdir. Fakat "karısına sözünü geçiremeyen erkek, erkek değildir."

> "Onuruna yediremez onlar zaten. Kendileri işi hallederler evde. Zaten evde her şey onaylanır, ondan sonra gidilir ceme. Senin görgüde yapacakların, söyleyeceklerin bellidir. Müzakeresini yaparsın, öyle kalkıp gidersin." (04.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadınların yaşadığı aldatılma korkusu, erkeği "eve bağlamak" için daha çok strateji geliştirmelerine neden olmuştur. Bu stratejiler içinde en etkili olanı çocuk sahibi olmaktır, çünkü "çocuk erkeği eve bağlar". Evlendikten sonra en fazla iki yıl içinde çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, bu sürenin sonunda hâlâ çocuk sahibi olamamışlarsa tıbbi çözümlere başvururlar. Erkeği eve bağlama stratejisi açısından ço-

cuk sayısı da önemlidir: "Çocukları daha çok oldu mu daha çok kazanmaya seğirtiyor, daha geçim derdine düşüyor, gözü bir şey görmüyor!" (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Kadınların, erkeklerin uyguladığı psikolojik ve fiziksel şiddete karşı geliştirdikleri direnç mekanizması özünde "söz"e dayanır. Her türlü şiddete karşı kadının erkeğe verdiği yanıt, kendini sözle ifade etmek ya da susmaktır. Kendini "suçlu" hisseden kadının dayak yememek için izlediği strateji susmaktır: "Suçum olursa sinirlenir diye ses etmiyorum." Cemden önce ya da sonra sofunun evinde yapılan "muhabbet"te ecinin sofudan sık sık "azar işitmek" pahasına da olsa, kocasının onaylamadığı düşüncelerini açıklama konusundaki kararlılığı; muhabbete katılan kadınların, erkeklerin sık sık yaptıkları uyarılara rağmen erkeklerin sözünü keserek konuşmaya devam etmeleri; cemde "gözcü"nün "Hep kadınlar konuşuyor. Daha ileri giderseniz dışarı atarım!" tehdidine karşı kısa süreli suskunluktan sonra konuşmalarını sürdürerek karşılık vermeleri, kadınların erkek iktidarına "sözle" direnebildiklerini gösterir.

Kadınlar yaşamı daha "çekilir" kılmak için çeşitli stratejiler geliştirerek koca otoritesine direnç gösterseler de, boşanmak bir düşkünlük nedeni olarak kabul edildiğinden gerçek bir seçenek olmaktan uzaktır.[10] Boşanmanın kadın için bir seçenek olmaması, toplumsal baskının ötesinde, kadının geçimini idame ettirecek bir gelire sahip olmamasıyla da ilgilidir. Yaşam, toplumsal baskı nedeniyle anne ve babasının bo-

---

10 Anşabacılarda evlenecek olan çiftler baba ya da sofu önünde ikrar verirler: "Allah'ın emri, Peygamberimizin kavli, İmam Cafer Sadık erkânı, Pir Hacı Bektaş itikatıyla Ehl-i Beyt'in ikrarına kayıt olmak üzere, gökte melekler, yerde semekler, deryada balıklar ve burada bulunan ehli canların şahadetliğiyle, iyi gününüzde kötü gününüzde, sağlığınızda, yoksulluğunuzda birbirinizden hiç ayrılmayacağınıza dair ikrar veriyor musunuz?" (13.01.2011, ses kaydı, E.) İkrar, Yol'un gereklerine uygun bir yaşam sürüleceğine dair verilen sözdür. Topluluk tarafından kabul edilebilir bir neden olmaksızın sözden dönmenin, yani boşanmanın cezası ise düşkün bırakılmaktır.

şanmasını onaylamayacağı ve düzenli bir gelire sahip olmayan kadınlar için, hayatta bir kez yaptıkları evlilikleri sürdürmekten ibarettir. Özlü ifadesiyle, "Er ile avrat, et ile tırnak gibidir." (16.08.2010, alan notu)

> "Ailesi sahip çıksa da, 'Tamam, biz senin arkandayız,' dese de nasıl gidecek? Çocuklar varsa ağabeyinin, annenin, babanın evine sığamazsın, çok zor... Senin ekonomik özgürlüğün yok. Genelde ilkokul mezunuyuz. Ben ne yapabilirim mesela, çocuğum küçük, mesela ekonomik özgürlüğüm yok. Mecburen mutsuz bir şekilde sürdüreceksin..." (01.05.2011, ses kaydı, K.)

Bu toplumsal dışlama ve cezalandırma sistemi olarak düşkünlük uygulaması, Anşabacılılar arasındaki ahlâksal ilkeleri anlamamıza yardımcı olurken kadınının topluluk içindeki konumuna da ışık tutar. Alevi literatüründe boşanmanın[11] zorlaştırılmış ya da yasaklanmış olması, Alevi kadınının ayrıcalıklı konumu ile açıklanır. Boşanmanın bir anlamda zorlaştırılmasıyla topluluk "kendi kazancını" elde edemeyen kadını erkeğe karşı korumaya çalışır. Ancak boşanmanın zorlaştırılması, aynı zamanda ev içinde erkeğin lehine olan asimetrik ilişkileri süreklileştirir: "Kadının, hele evin gelininin sesi çıkmaz; dövülür de, kovulur da... Gelmişsin bu eve. Biz o lafla geldik, 'Gelinlikle girdin, kefenle çıkacaksın!'" (07.04.2011, ses kaydı, K.) Boşanmanın yasaklanması, kadını dinsel bir kisve altında zapturapt altına almanın etkili bir yoludur. Ayrıca eğitimli olmayan, düzenli bir gelir elde edemeyen kadın için boşanmak bir olasılık olmaktan uzaktır. Anşabacılı bir kadının konuyla ilgili ifadeleri çarpıcıdır:

---

11 Anşabacılılarda nişan atmak da düşkünlük nedenidir. Nişanlandığı erkekle evlenmek istemeyen kızına babasının verdiği yanıt, bir kız için nişan atmanın zorluğunu ifade etmeye yeter: "Seni Topulyurt'a gömerim!" (02.06.2010, alan notu, E.)

> "Arkadaşlarım kursa gitti, öğretmen okulunu kazandı; ben evlendirildim. Evlendirildikten sonra çok kötü oldu hayatım. Babam dedi ki, 'Ben seni büyük bir okula veriyorum. Hiç bitmez, tükenmez bir okul... Orda ölenece okuyacaksın.' Gerçekten de büyük bir okula başladım; bitmeyen, tükenmeyen, gerici bir okula..." (01.08.2011, ses kaydı)

Kadınlar "baba evi"nden "koca evi"ne bir kere gider. Dönüşü risklerle doludur: Dayak, aşağılanma, dışlanma, geçim derdi... Böylece hayat, kadına yetinmeyi öğretir. Boşanmanın Anşabacılı kadınlar için gerek dinsel gerekse toplumsal ve ekonomik nedenlerle bir seçenek olmaktan uzak olması, kadının erkeğe bağımlılığıyla sonuçlanır. Anşabacılılarda kadını erkeğe bağımlı kılan eril iktidarı açığa çıkaran bir başka uygulama ise kadının mirastan yoksun bırakılmasıdır.

Kadın için mirasın anlamı: "Razılık"

Anşabacılılarda miras, ataerkil ilişkilere uygun olarak babadan oğula aktarılır ve evlenen kadın mirastan hak talep edemez. Geçmişte erkek kardeşi olmayan kız çocuklarının mirası, aile "batkın ocak" olarak kabul edildiği için amcaya bırakılırken, günümüzde kızlar arasında paylaşılabildiği de görülüyor. Kadınların miras hakkı, yasalara uygun olarak çocuklar arasında eşit paylaşıma göre değil, kadınların rızası nispetinde düzenlenir. Baba ya da erkek kardeş kadına miras vermez, ancak kızını ya da kız kardeşini miras vermemeye razı etmesi de gerekir. Kadının rızasının ("razılık") alınması altın bir bilezikle olabileceği gibi, hakkı olan mirasın ederinin çok altında bir meblağla da sağlanabilir. Kente göçle birlikte yaşam koşullarının ağırlaşması, kadınları miras paylaşımı konusunda razılıktan ziyade eşit paylaşıma doğru talep-

kâr olmaya itti. Ancak kadınlar tarafından talep edilen miras hakkı, hâlâ erkek kardeşlerle eşit oranda değildir:

> "Babam, miras demeyelim de, gönlümü almak istiyor. Altın da, toprak parası da olur. Yaşarken yapar. Öldükten sonra erkek kardeşlerim asla koklatmazlar. Babamın verdiğini kabul ederim. 'Mirası eşit verin,' dediğim oldu, ama 'Onu ben bilirim, sen değil!' diyor. Mahkemeye tek başıma gitmem, kızlar benle olsa giderim. Ama babam gönlümü aldı. (05.04.2011, ses kaydı, K.)

Eşit miras paylaşımı talep eden kadınlar, yasal hakları olmasına rağmen, henüz bu isteklerine karşı dinsel ve toplumsal bir onay alabilmiş değiller. Kadınlar, bu konudaki memnuniyetsizliklerine rağmen hem inançları gereği hem de mahkeme sürecinin zorlukları nedeniyle sorunu mahkemeye taşımıyorlar, çünkü mahkemeye başvururlarsa düşkün ilan ediliyorlar. Bu sebeple, bugüne kadar mahkemeye başvurup da miras hakkını kullanan bir kadın olmamış.

> "Oğlan evladını evlat olarak görüyorlar; kız evladını evlat olarak görmüyorlar. Buna çok tepki gösteriyorum da, şu mahkeme işine sinir oluyorum. Mahkemeye gidiyorsun, araya ana-baba-kardeş soğukluğu giriyor. Kocalarımız da kız kardeşlerine vermiyorlar; halbuki biz 'Alsınlar,' diyoruz. Benim gibi, aklı kesmediği için alamıyorlar, ısrar etmiyorlar." (06.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadınlar babaları yaşıyorken mirastan hak talep etmeye yanaşmazken, babanın ölümünden sonra ise kadına mirastan eşit pay verilmesini istemeyen erkek kardeşler kendilerini haklı çıkarmak için kız kardeşlerinin kocaları üzerinden saldırarak "Kocası bakamıyor mu?" derler. Bu ve benzeri sorular, açıkça erkekliğin aşağılanmasıdır. Eşinin miras hakkını kullanması topluluk içinde kadının değil, erkeğin prestij

kaybına neden olacağı için, kadınlar istese bile bu miras erkekler tarafından "Karı malı mı yiyeceğiz?" diye kabul edilmez. Erkeğin, kadının hakkı olan mirası reddetmesi, miras hakkı konusunda bile kadından çok erkeğin söz sahibi olması pek çok kadının canını acıtıyor:

> "Enişţem, babamın malını erkek kardeşime yaptırıyor. Ablam hâlâ kızıyor enişteme, çünkü babam bizim boğazımızdan kesti de aldı o tarlaları. Terlik alacaksa terliğimizi alamadı, çorap alacaksa çorabımızı alamadı... Biz hiçbir şey görmedik." (01.04.2011, ses kaydı, K.)

"Kadın malı kapının üst eşiğidir; gider erkeğin başına değer," anlayışı, erkeği "karı malı"ndan uzaklaştırır. Bu söz, aynı zamanda kadına ait olanın küçümsenmesinin de bir ifadesidir. Erkeklerin "karı malını" dışarıda bırakmak istemeleri, babalarından kendilerine kalacak olan mirastan paylarına düşen miktarı artırmalarının da bir teminatıdır. Eşinin miras almasına engel olan erkek, kız kardeşlerini mirastan yoksun bırakarak kendisine düşen payı artırır. Zaten erkeklerin miras konusunda kadınların dezavantajlı durumda olduklarını fark etmelerine rağmen sessiz kalmayı tercih etmelerinin sebebi budur. Kadınlara miras paylaşımı üzerine sorular yönelttiğimde, "Ne iyi ettin de bunu sordun!" diyerek yaşadıkları ayrımcılıkları ayrıntılı olarak anlattılar, ancak erkekler aynı sorulara "Zurnanın zırt dediği yere geldin," diye karşılık verdiler, çünkü miras paylaşımında uygulanan kuralların kadına yönelik ayrımcılığı açığa çıkardığının farkındaydılar. Toplulukta hâkim olan "kadına mirastan pay vermeme" kuralı, özellikle topluluğun erkekleri tarafından dile getirilen "kadın-erkek eşitliği" argümanıyla açık biçimde çelişiyordu.

Yaşamıyla Anşabacılı kadına örnek olan Hz. Fatma'nın miras almaması, bu çelişkiye söylemsel bir dayanak noktası oluşturuyor. Kadına miras verilmemesi, Hz. Fatma'nın Hz.

Muhammed'in ölümünden sonra miras olarak kalan Fedek Hurmalığı'nı[12] almamasıyla ilişkilendirilerek meşrulaştırılıyor, kadınlar tarafından yapılacak itirazlar engellenmeye çalışılıyor: "Hz. Fatma Anamıza bile hurma bahçesinden miras vermediler." (01.08.2011, alan notu, K.)

Kadına miras bırakılmamasının bir diğer nedeni, mirasın erkek karşısında "güçsüz" bir konumda bırakılan kadına evlilikte söz söyleme hakkı doğuracağı ve böylece erkek karşısında konumunu güçlendireceği endişesidir:

> "[Kadına miras] neden yoktur? Kız da eşittir, ama 'Babam da bunu verdi, babamın evinden bunu getirdim, babamın da şu tarlası vardı, babam bu keçiyi verdi,' demesin, erkek tarafında devamlı babası gündeme gelmesin diye erkek kabul etmemiş. Kadın gidici, erkek kalıcı olduğundan dolayı... Kadın gidiyor oraya, erkek kalıcı." (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Erkekler tarafından şiddetle savunulan bir diğer görüş ise toprak mülkiyetiyle ilgili.

> "Geçmişteki geleneklerde ne düşünmüşlerse, eşit şekilde paylaşım diye bir şey yok. Diyelim ki bir babanın bir oğlu var, dört kızı var; elli dönüm de tarlası var. Dört kız onar dönüm alıp da çıktığı zaman evlendi gitti evden, onar dönüm aldı gitti. Geriye on dönüm tarlası kalıyor. On dönüm tarlayla o ocak tütmez. Babasının adını söyletmez. Bu şekilde düşünmüşler. Kızlara mirasta eşitlik tanımamışlar." (18.11.2010, ses kaydı, E.)

Toprağın kadından ziyade erkeğe ait bir mülk olduğunu düşünen, bu nedenle babadan miras talep etmeyen kadın-

12 Hz. Ebubekir, Medine'de bulunan Fedek Hurmalığı'nın, Hz. Muhammed'in "Biz miras bırakmayız," sözünü gerekçe göstererek Hz. Fatma'ya miras olarak verilmesini engellemiştir (Aktaş, 2007: 92-93).

lara göre, toprağın parçalanması erkek kardeşlerini zayıflatacaktır; bu nedenle erkek kardeşin malına ortak olmak istemezler: "Benim kardeşim olmasa dört kız bize kalıyordu. Biz isteye isteye o erkek çocuğunu bulduğumuz için, asla o köyü bana verseler kardeşime değişmem! Verse de almam! Kardeşim tek olduğu için..." (06.04.2011, ses kaydı, K.) Kendileri, kızlarının mirastan hak almalarını isteseler de kararı oğullarına da bırakabilirler: "Kızıma 'Hakkını al,' diyor [babası]; oğlum vermek istemiyor, 'Onların evi var,' diyor. Bilmiyorum, buralar kalırsa kızıma da veririm. İstiyorsa ev, istemiyorsa para alır." (05.04.2011, ses kaydı, K.)

Görüştüğüm erkeklerden biri, kadınlara miras hakkı tanınmamasını şu sözlerle "rasyonalize" etmeye çalışmıştı: "Kadınlara neden miras hakkı verilsin ki? O da gittiği yerde kocasının malına konuyor!" (18.11.2010, alan notu) Bu açıklama biçimi, mülke sahip olanın da mülkü paylaştıracak olanın da erkek olduğunu gösterir. Kadına ait bir mekân olmadığı için mülk de yoktur! Ev, arsa, tarla gibi mülklerin erkeklere ait olmasından dolayı, bunların devri de erkekler arasında gerçekleşir; yani babadan oğula. Kadınlara ait bir evden söz etmekse mümkün değildir. Kadınlar evlenmeden önce baba, evlendikten sonra ise kocasının mülkü üzerinde yaşamak durumundadır. Mülkiyete sahip olmak erkeğe tanınmış bir haktır, o yüzden mülk her daim erkeğindir: "Öyle bir zaman geliyor ki, beni hiç mal sahibi, ev sahibi yapmıyor. 'Ütünü yaptım, karnını doyurdum, varlıkta yoklukta yiyeceğini koydum,' diyorum ama adam anlamıyor. Dediği lafların üzerine bir sünger çekiyorsun, ne yapacaksın?" (06.07.2011, ses kaydı, K.)

Mirastan pay isteyen kadınların babaları tarafından reddedildiği de görülür: "Yok, ben niye kıza mal vereyim? Bizim zamanımızda yoktu. Mal evladımın, oğlumun. Kızım ele gitti." Kadınlara mirastan pay vermeyi kınayan bir toplumsal

çevre içinde, babalar bazen isteseler bile "arkasından söverler" diye kızlarının isteklerini yerine getirmeye çekinirler:

> "Köye gittiğimde babama 'Bak, biz çok çalıştık, hakkımı alacağını,' diyorum. Ağabeyim 'Sen ne çalıştın ki?' diyor. O 12 yaşında gitti, ben 17 yaşında evlendim. Ağabeyim benim zamanımda evde kalmadığı için benim nasıl çalıştığımı bilmiyor. Babam da 'Kızların emeği çok, kızları razı et oğlum,' diyor. O da 'Sen razı et.' diyor. Babam da 'Kıza miras koydu gitti!' diye arkasından söverler diye yapmıyor onu." (01.04.2011, ses kaydı, K.)

"Deveye nal vurulmaz, kadına mal verilmez," (02.08.2011, alan notu, K.-E.) anlayışıyla mirastan alıkonulan kadınlar, erkeklere (baba, erkek kardeş, koca) kırgınlıklarını şöyle dile getiriyorlar:

> "Çok fena küsüyorum, kararıyorum o insanlara... Mal mülk için 'O kız, bu oğlan,' diyorlar; 'Kız ele gidiyor, alıyor götürüyor malı,' diyorlar. Kızı 'el' görüyorlar." (04.04.2011, alan notu).

Ölüm[13]

Anşabacılılarda, ölüm mefhumu[14] toplumsal ilişkileri belirleyen hiyerarşik bir dünya tasavvurunun unsurlarını içerir ve cinsiyetlerarası asimetrinin önemli ipuçlarını taşır. Ayrıca ölüme ilişkin inanç ve uygulamalar, dine dayalı statülere

---

13 Ölüm alt başlığında yer alan bilgiler, 01.08.2011 (K.-E.) tarihinde gerçekleştirilen görüşmelere dayanıyor.

14 Anşabacılılarda doğumla ölüm arasındaki süreç, aşamalandırılarak şöyle anlatılır: "Bir bebek, yedi meleğin elinden geçer. Birinci melek ana rahmine koyar. İkinci melek elini, gözünü, kafasını biçer gider. Üçüncü melek can verir. Dördüncü melek alnının yazısını yazar. Beşinci melek adını koyar, onun rızalığıyla imana gelir. Altıncı melek annesinin sancılarına yardım eder. Yedinci melek ölüm tarihini yazar." (25.07.2010, alan notu, K.)

bağlı olarak farklılaşır. Örneğin ölen bir kişi için "öldü" sözcüğünün kullanılıp kullanılamayacağı dinî statüsüne göre belirlenir. Topluluk içinde dinsel hiyerarşide en üst statüye sahip, "ocakzâde" olarak kabul edilen kişiler için "öldü" yerine, "Hakk'a yürüdü", "dünyadan göçtü", "dünyayı değişti", "don değiştirdi" denir. Ancak "talipler" için "öldü" denilebilir:

> "Ölen kişi ocakzâde olursa, Ehl-i Beyt soyağından gelirse ona 'dünyadan göçtü, don değişti' deriz. Başkalarına da 'filan adam ölmüş bugün' deriz. Bir de iç makamdakilere deriz. Onlara da 'göçtü' deriz, 'dünyayı değişti' deriz. Ama taliplere 'öldü' diyebiliyoruz."

Ölüm anında ruhun bedenden ayrılması, insanlar arasında var olan dinsel hiyerarşiler çerçevesinde gerçekleşir. Anşabacılılara göre Yol'dan uzaklaşmak, ölüm biçimlerinin zamanla değişmesine neden olmuş; eskiden hasta yatağında can verenlerin yerini bugün kazadan, gadadan[15] ölenler almıştır. Anşabacılılara göre eskiden Ehl-i Beyt uğruna ölünürdü ve "Ölmeden önce ölmek", yani "Hakk'ın sevgilisi olmak" ölümü kolaylaştırırdı. Ehl-i Beyt yoluna gönül veren ermiş kişiler ölümü bir sevinç içinde yaşarlarken, diğerleri korkuyla ölüme teslim olurlar. Ölüm anında gülümsemek sevincin, çabalamak ise korkunun işaretleridir:

> "Hastasın şimdi ya da bir kaza geçirdin; Azrail donunda gelir, canını alır. Ermişlere de nasıl gelir biliyor musun? Elinde bir çiçekle gelir. Cennetten bir koku gelir. Cennetten lihan çiçeğini getirir, hastanın burnunun önüne tutarmış. O ruh sevinirmiş. O çiçeğin peşinde çıkar gidermiş Cenneti Âlâ'ya gidecekler. Belki sevdiği bir insan donunda geliyor, ruh seviniyor... Kimisine de Azrail donunda geliyor. Sorgucu melekler sorgu soruyor."

---

15 Gada, "dert, hastalık" anlamında kullanılmıştır.

Ölümün nasıl gerçekleştiği, hiyerarşik bir dizilim içinde şöyle anlatılıyor:

> "İbadeti fazla olan kimseye Buraklar[16] 'Hayırlı can gelse de, onu alıp sırtıma atıp götürsem,' derler. Bu dünyada canın neyi çok istiyorsa, onu alır eline Burak. Sen ölürsün, giderken tutar önüne... Burak sırtına alır gider. O da itikadına göre, şimdi basamak basamaktır... İkinci bir adama da Burak gelmiyor da, 'Sen uçacaksın,' diyor. Aynı doluyu gösteriyor. O da uçarak gidiyor makamı nereyse. Üçüncüsü de 'koşa koşa' gidiyor. Ne zaman varırsa, o makama erişecekse... Dördüncüsü de 'yavaş yavaş' yürüyerek gece gündüz gidiyor. İbadete göre... Ondan sonrası da, 'dizlerinin üstünde' gidiyor. Günahkâr olan da 'sürüne sürüne' gidiyor Hakk'ın divanına. Artık ne zaman ulaşacaksa... Kim olursa olsun, Allah'a ne kadar yalvarırsa o kadar iyi olur."

Ölen kişinin yeniden dünyaya geleceği fikri, yani reenkarnasyon inancı güçlüdür. Bu inanca göre, kişi yeniden dünyaya gelirken aynı donla değil, bir önceki yaşamına göre hak ettiği bir donla gelir; örneğin itikadı zayıf olan talip olarak dünyaya gelir. Ehl-i Beyt soyundan olanlar "ölmüş" kabul edilmedikleri için onların sürekli yaşayanların arasında olduğuna inanılır:

> "Ölen bir kişinin tekrar dünyaya geleceğine inanırım. O adam bu dünyadan kazancıyla gittiyse, Hakk'ın sevgili bir kuluysa, iyi bir donda gelir; sevgili, değerli olsun diye çocuğu olmayan birisine verirler. Amma ki bu dünyadan yüküyle gittiyse, hanı Allah'ın zoruna gelecek, onu değiştirirler, bir kalıptan verirler. Diyelim ki hayvan kalıbından, sürüngen kalıbından... Dört Kapı, Kırk Makam'dan geçene kadar [hayata] gelir."

---

16 Burak, "Hz. Muhammed'in Miraç'ta bindiği binektir" (Devellioğlu, 2003: 114). Bazı kaynaklar bu hayvanın "at" olduğunu söyler (Korkmaz, 2005: 139).

Anşabacılılarda reenkarnasyon inancıyla bağlantılı olarak, ölen kişinin isteğine göre "cecim" denilen kilimle ya da sevdiği bir eşyayla gömülmesi âdeti vardır. Cecimle gömülme eskiden yaygın bir uygulamayken, günümüzde isteğe bağlı olarak yapılır. Ancak "Âdem turabdan alındı; turaba dönecek," anlayışına uygun olarak defnedildikten sonra bedenin çok zaman geçmeden "turab"[17] olması istendiği için bu uygulamaya karşı çıkan topluluk üyeleri de vardır:

> "Evvel [ölünün bedenini] bizim dokuma cecimlerimize koyardık [ölüyü cecime sarardık]; cecimleri de merdivene koyardık. Şimdi tabuta konuyor. İsterlerse sevdiği eşyalar da konuyor. Bazısı diyor ki, benim yanıma yatak koyun, elbiseme sarın, elbisemi böğrüme koyun... Ben istemem, insanoğlu turaba karıştı mı tezden, canı tez elenir... Zahmet çekmez orda."

Benzer biçimde, bir genç kızın ölümü halinde kefenin içine karanfil, gül, menekşe konur ve kızın eline kına yakılır. Genç delikanlının ya da kızın ölümünde, sevdiği bir kız ya da oğlan varsa, onun bir eşyası gizlice ölenin sağ göğsüne konur.

Ölüm sürecindeki dinsel hiyerarşi, cenazenin yıkanması anında da belirleyicidir. Ocakzâde olanların yıkanmasına gerek duyulmaz, çünkü onlar "Hakk'ın huzurunda zaten pektir (sağlamdır)". Taliplerin ise defnedilmeden önce mutlaka yıkanması gerekir.

Ölüme ilişkin inanç ve uygulamalar, cinsiyetlerarası eşitsizliği göstermesi açısından da önemlidir. Rahme düşme anından başlayan ataerkil düşünce kalıplarına dayalı cinsiyetlerarası asimetrinin, bu inanç ve uygulamaları da şekil-

---

17 "Turab", Arapça "toprak" anlamına gelir. "Turab olmak" ise tasavvufta "herkesin ayağının toprağı olmak" anlamında "alçakgönüllü olmak" manasında kullanılır (Korkmaz, 2005: 590).

lendirdiği görülür. Yaratılış anlatısının ölümle ilgili bölümünde ölüm, kadının neden olduğu bir son olarak anlatılır. Bu anlatıya göre bir kadın yüzünden ilk ölen insan, bir erkek olmuştur:

> "Hz. Âdem'le Hz. Havva birleşti ve Havva her seferinde bir kız, bir erkek doğurdu. Havva'nın bir önceki doğan çocuğuyla bir sonraki doğan çocuğu birleşiyordu. Kabil'le doğan kız güzel, Habil'le doğan çirkindi, [bu yüzden] Kabil 'Ben kendi ikizimi alacağım,' dedi. Hz. Âdem bunun günah olduğunu söyledi. Kabil'le doğanı Habil aldı. Böylece kadın yüzünden ilk kıskançlık ortaya çıktı. Kabil, Habil'i öldüreceğini söyledi. Hz. Âdem de 'Her ikiniz de kurban adayın. Hanginizin kurbanı kabul olursa onun istediği olacak,' dedi. Kabil bir buğday başağını kurban olarak aldı. Habil de bir kuş kurban etti. Bunları bir yere koydular. Gökten bir bulut geldi ve Habil'in kurbanını kabul etti. Kabil bir kez daha kardeşini kıskandı ve bir taş atarak onu öldürdü. Böylece ilk insan (bir kadın yüzünden) öldürülmüş oldu. Habil kokmaya başladı. Kabil, Habil'i ne yapacağını düşünürken bir karganın yavrusunu toprağı eşeleyerek gömdüğünü gördü. Kabil de Habil'i toprağa gömdü. İlk defin de oradan kaldı." (13.01.2011, ses kaydı)

Ölümle ilgili uygulamalar, cinsiyete dayalı iş bölümüne uygun olarak gerçekleştirilir. Mezarın kazılması, cenazenin taşınması gibi güç gerektiren işler erkekler tarafından, cenaze yemeklerinin hazırlanması, bulaşıkların yıkanması gibi ağırlamaya dair işler ise kadınlar tarafından yerine getirilir. Cenaze yemekleri[18] için kurban kesme işi de erkeklere aittir,

---

18 Cenazenin birinci günü cenaze sahipleri yemek pişirmez; komşular cenaze evine yemek getirir ya da onları kendi evlerine götürerek yemek yedirirler. Cenazenin üçüncü ve kırkıncı günleri, cenaze sahipleri tarafından cenaze yemeği verilir. Ölümün birinci yılında verilen yemeğe ise "can ekmeği" denir.

ancak kurbanın ve keşkeğin[19] pişirilmesi kadın ve erkeğin birlikte yaptığı işlerdir. Helva pişirilmesi ise kadınlara aittir. Cenaze işleri sırasında kadın ve erkekler aynı mekânı paylaşırlar, fakat cenaze yemeğini önce erkekler yerler; onlar bitirince kadınlar yemeğe başlar. Ölen kişi kadınsa bedenini kadınlar, erkekse erkekler yıkar.

"Duygu yüklü kadınlar"a düşen bir başka görev ise ölen kişi için ağıt yakmak ve derin bir yas tutmaktır. Ritüelin bir parçası olarak ölenin arkasından ağıt yakma işi, çoğunlukla kadınlara aittir, çünkü kadın ile erkek arasında kurulan duygu/akıl ikiliği bunu gerektirir. Bu, aynı zamanda cenazenin defin işlemlerinde kadınları daha geride tutmanın da gerekçesi olarak kullanılır. Örneğin cenaze namazının kılınması sırasında kadınlar "ta arkada dururlar, [çünkü] kadınlardan ağlayan sızlayanlar olur." Cenazenin cemevinde dualanması ve mezardaki defin işleri erkekler tarafından yapılır. Yaratılış anlatısına göre erkeğin "sağ", kadının "sol" ile özdeşleştirilmesine uygun olarak kadınlar cenazenin solunda, erkekler ise sağında saf tutar. Bu konumlanış sırasında kadınlar cenazeden daha uzakta olacak biçimde konum alırlar. Gerek cenazeyi defnedecek olan topluluğun kadın ve erkek arasındaki konumlanış farkı gerekse defnedilen cenazenin cinsiyetine göre kabir içindeki mekânsal konumlanışı, topluluk kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak sunulan kadın-erkek eşitliği söylemine aykırıdır.

Ölen kişinin mezarının derinliği bile topluluk için erkek ve kadın arasındaki ayrımın bir göstergesidir. Kadınla-

---

19 Keşkek, cenazelerde ve kurban kesilen diğer özel günlerde (cem, bayram, düğün vs.) yapılan bir ritüel yemeğidir. Kadınlar tarafından buğday ayıklanır ve bol suyla yıkanır, sonra kaynar suya atılarak iyice haşlanır. Kurban eti ayrı bir kazanda kaynatılarak pişirilir. Buğdaya tereyağı ile etsuyu ilave edilerek "gürder" adı verilen uzun ağaç sopalarla karıştırılır. Buğday karıştırma işi "lakupçu" adı verilen erkekler tarafından sırayla yapılır. Buğday iyice ezilince, kazan ağaç sopalar yardımıyla ateşten alınır.

rın mezarı, erkeklerinkine kıyasla daha derin kazılır. Mezarı kadınların mezarından daha yukarıda kalan erkek, Hz. Ali ile özdeşleştirilerek yüceltilir: "Erkek, Hz. Ali'den; şey derler ya, erkeğinki daha yuğka oluyor." "Eksik etek" olarak dünyaya gelen kadının doğumdan ölüme kadar erkekten aşağı olan konumu, mezarında bile sürer: "Kadınınki derin eşilir. Eksik etek... Erkeklerden daha fazla ezik, aşağıdadır."

Kadınların "küreğe" girmemesi, yani mezarın açılmasından yalnızca erkeklerin sorumlu olması, bu işin güç gerektirmesinin ötesinde, mezarda kadın ve erkeğin yerini dünyevi yaşama uygun olarak belirleyenin de erkek olduğunu gösterir. Kadınların ise erkekler tarafından belirlenen bir yaşamın tâbi unsurları olmaları beklenir.

Defnedilecek yerin belirlenmesinde de cinsiyet önemli bir unsurdur. Ölen kişi evli bir kadınsa, defnedilecek yer eşinin hangi köyden olduğuna göre seçilir. Kadın kendi köyünden birisiyle evlendiyse aynı köye defnedilebilir, ancak başka köyden biriyle evlendiyse defnedileceği yer kendi köyü değil, kocasının köyü olacaktır. Çünkü ölen kadının defnedileceği yer, "istemese bile kocasının yanıdır". Dünyevi yaşamında "kendine ait bir odası" bulunmayan kadın, öldükten sonra kendisini ait hissetmediği bir köye defnedilebilir: "Kadının yeri kocasının yanıdır. İstemezse gider, ama kim götürür?"

Evli olan kişinin ölümünden sonra hayatta kalan eşin cinsiyeti, sonraki yaşamının biçimini belirler. Kocasını kaybeden kadının yaşamını çocuklarına adayarak sürdürmesi beklenir. "Babalı öksüz olur da, anneli öksüz olmaz," sözü, "her yere yetişen" annenin çocukları için bir başka "baba"ya gereksinim duymadan baba rolünü üstlendiğinin ifadesidir: "Kadınlardan giden olmuyor. Evine çoluğuna çocuğuna daha bağlı... Bu köyde kırk tane kadın var, hiçbiri gitmedi!" Kadının yası yaşamı boyunca sürmelidir, erkeğin yası ise eşi

defnedilene kadardır. Eşi ölen bir erkeğe, eşinin ölümünden sonra kırk gün geçmeden evlenmesi tembihlenir. Köyden dul bir kadınla evlenme olasılığı düşük olan erkek, genellikle başka köyden bir kadınla evlenir. Topluluk tarafından kocasının ölümünden sonra adeta cinsiyetsiz bir yaşam sürdürmesi beklenen kadının karşısında, cinsiyeti hiç unutturulmayan bir erkek vardır:

> "Erkek [eşinin] kırkı çıkmadan 'Allah izin vere de evleneydim...' der. Kadın bekler. Kadın her zaman için eksik etektir, ılımlıdır, gariban olur. Şimdi bir erkek boğa olsun buralarda, baş edemezsin. Bir eksik etek, burada elini koynuna sokar kalır. Eksik etek her zaman için yuva düşünür. 'Çocuklarımı nasıl bırakayım, emeklerimi nasıl bırakayım bu evde? Oraya vardım mı, öteki adama ısınamam,' diye düşünür." (01.08.2011, ses kaydı).

BEŞİNCİ BÖLÜM

Anşabacılı Kadınların Metropol Deneyimleri

Köyden kente göç eden Topulyurtlu ve Yağlıdereli Anşabacılı kadınların yaşam deneyimlerine yer verdiğim bu bölümde, kadınların yaşadığı mekânsal değişimin gündelik yaşamları üzerindeki etkilerini, kadın-erkek eşitliği söylemi çerçevesinde irdelemeye çalışacağım. Ancak Anşabacılı kadınların kentteki yaşamlarına ilişkin bir değerlendirme yapmadan önce, onların göç ve gecekondulaşma deneyimlerine değinmek yerinde olur.

Türkiye'de köyden kente göç ve gecekondulaşma

Kentleşmenin bir sonucu olarak yaşanan göç ve gecekondulaşma süreci, köy ve köylülükle[1] ilişki içinde düşünülegelen Aleviliğin değişen unsurlarını anlamamızı sağlar. Alevilik, aslında belli bir toplumsal, kültürel ve mekânsal ortamda

1 Bozkurt, Aleviliğin tarihsel gelişimini evrimci bir süreç içinde değerlendirerek Aleviliğin göçebe topluluk dininden köy dinine evrildiğini vurgular (1999: 104).

şekillenen, yüz yüze ilişkilerin belirleyici olduğu ve bu nedenle toplumsal denetimin göreli olarak kolay sağlandığı bir dinsellik biçimi olarak düşünülebilir. 1950'lerden sonra Alevilerin köyden kente göçüyle, yani bireylerin mekânsal yer değiştirmeleriyle toplumsal, kültürel ve dinsel yaşamlarında da büyük dönüşümler gerçekleşmiş, bilhassa toplumsal cinsiyet ilişkileri köklü biçimde değişmiştir.

1950'li yıllarda çok partili yaşama geçişle birlikte kırsal kesimden aldığı oy ve destek ile iktidara gelen Demokrat Parti, aynı yıllarda ivmelenen köyden kente göç sebebiyle popülist politikaları yaşama geçirmiş, bu da gecekondulaşma eğilimine hız kazandırmıştır. 1960'larda ise gecekondulular ucuz iş gücü kaynağı ve tüketici olarak kabul gördüğünden gecekondulaşma eğiliminin önüne geçilmemiştir. 1970'lere gelindiğinde ise gecekonduluların koşulların mağduru olarak kabul edildiği ve "sömürülen/dezavantajlı öteki" olarak kurgulandığı görülür. 1980'lerde, önceden homojen bir grup olarak algılanan gecekondu sakinlerinin birbirinden etnik ve mezhepsel olarak farklılaşan gruplardan oluştuğu fark edilmiştir. Aleviler ve Sünniler gecekondularını birbirlerinden ayrı yerlerde yapma eğilimi içinde olmuş, mahallelerine hizmet getirmek için ortak çıkarlar etrafında birleşmişlerdir. Alevi kimlik siyaseti o yıllarda henüz gizlenme eğilimi içindedir, ancak 1990'larla birlikte, Alevi sivil toplum örgütleri aracılığıyla Aleviler de kamusal alanda görünürlük kazanırlar (Erman, 2004: 5; Kıray, 2007: 101).

Gecekondular başta geçici bir konut olarak düşünülseler de zamanla kalıcılaştılar. İlk gelen birkaç aileye diğerlerinin katılmasıyla oluşan gecekondu mahalleleri, zaman geçtikçe kiraya verilecek başka gecekondulara sahip olan ailelerin yaşadığı yerlere dönüştüler. İlk gecekonduların büyük bir çoğunluğu ise içinde konaklayan aileler tarafından yapılmıştı. Göreli olarak homojen olan gecekondu mahalleleri giderek

daha heterojen bir görünüm aldı (Kıray, 2007: 24); farklı kültür ve inançlara, farklı siyasi görüşlere sahip göçmenler, birbirlerini ötekileştirecek şekilde mekânsal olarak da ayrıştılar. Bu farklılaşmalar, zamanla gecekondu bölgesinin hâkim özelliklerine göre şekillenen bir algı oluşturdu; örneğin Küçük Armutlu gibi Alevi ve solcu bir kimlikle özdeşleşmiş mahalleler, "radikal sol/terörist" mahalleler olarak kodlanarak "sakıncalı öteki"ye dönüştürüldüler (Erman, 2004: 5).

Göç ve toplumsal cinsiyet

Göç sürecinde sınıf, kültür, etnik ve ulusal kimlik gibi toplumsal cinsiyet de önemli bir etkendir. Göç üzerine yapılan çalışmalar (İlkkaracan ve İlkkaracan, 1998: 306) göçün kadınlar ve erkekler tarafından deneyimlenme biçimlerinin farklı olduğunu gösterir. Farklılıklar, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi temelinde göçün nedenleri, göç sürecine katılım biçimi, yaşam deneyimleri, göçün etkileri ve göç edenlerin uyum süreçlerinde kendisini gösterir. Kadınların genellikle anne, eş ya da evlenmek üzere olan genç kız statüsüyle göç sürecine dâhil oldukları görülür. Türkiye'de iç göç daha çok erkeklerin iş bulma umuduyla giriştikleri bir süreç olduğu için, işgücü konusunda da genellikle erkeğe odaklanılır. Buradan hareketle ise kadınların göçü "bağlantılı göç" olarak tanımlanır. Bağlantılı göç, "ailenin iş bulmak, iş tayini vb. herhangi bir nedenle göç eden erkek üyelerini takip eden kadınların hareketini tanımlayan bir olgudur" (Buz, 2009: 43). Benzer biçimde, "kadının bir erkekle evlenmek üzere yer değiştirmesi" olarak tanımlanabilecek "evlilik göçü" de cinsiyetlerarası ilişkiler temelinde anlaşılabilecek bir göç biçimidir.

Göçmenler, kente uyum sürecinde hem kültürel kimliklerini ve etnik aidiyetlerini korumak üzere yerel dayanışma

ağları kurmak hem de kentle birlikte değişen gündelik yaşam pratiklerine uyum sağlamak zorunda kalırlar. Bu uyum sürecinde de kadınlar özel bir grup olarak önem kazanırlar, çünkü erkeğe bağımlı biçimde yapılan göçler, kadınlar için daha büyük bir mücadele anlamına gelir. Farklı sınıf, statü ve etnisitelerin bir arada olduğu kentlerde yaşamak zorunda kalan kadınlar, bir yandan gelir sağlayan işlerde çalışmaya başlar, öte yandan günlük gereksinimlerini karşılamak üzere çeşitli kamu kurumlarından alışveriş merkezlerine değin birçok alanda var olmaya çalışırlar (Buz, 2009: 43).

Göçmenlerin kendi aralarında kurdukları bir dayanışma ağı olarak hemşehrilik ilişkileri (Erman, 2012: 294) köyden kente göçte oldukça etkili bir unsurdur, çünkü göç etmiş olanlar köyde kalan diğer ailelerin de göçe yönelmelerinde etkili olur ve onlar için bir tür desteğe dönüşürler. Bu destek, yerleşim alanının belirlenmesinden gecekondu yapımına kadar çeşitlilik arz eder. Hemşehrilik, yerleşim tamamlandıktan sonra da destek vazifesini sürdürür, çünkü göçmenlerin sosyal ve ekonomik açıdan dezavantajlı olduğu kentsel uyum sürecinde zorlukları aşmak için bir tampon mekanizma işlevi görür. Güneş-Ayata'ya göre, bir kimlik kazanma mekanizması olan hemşehrilik, hem göçmenin kendisini kentliden ve göç ettiği köyden ayıran bir kimliktir hem de göçmen açısından köyle kent arasında kurulan bir bağdır. Göçmenlerin kendilerini hâlâ köylü olarak tanımlamaları bu açıdan çarpıcıdır. Özellikle göç eden Alevilerin birçok araştırmada "Ben köylüyüm, çünkü aslımı inkâr etmem!", "Sırtımı geçmişime dönemem," diyerek köylülüklerini reddetmemeleri, tampon mekanizma olarak hemşehriliğin toplumsal değişimin yarattığı boşlukları doldururken kentsel mekâna uyumu güçleştirici etkisini de görünür kılar.

Kadınların gerek kentte gerekse daha önce yaşadıkları köydeki köylülerle daha yoğun olan ilişkileri, onların ken-

te uyum sürecini olumsuz yönde etkiler. Kadınlar üzerindeki sosyal denetim, kentte hemşehrilik ilişkileri çerçevesinde aynı gecekondu çevresini paylaşan akrabalar yoluyla sağlanır. Gecekondu çevresindeki akraba kümeleşmeleri, özellikle toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesinin koşullarını hazırlar, çünkü göçmen kadının "fazla değişmesi" istenmez (Kalaycıoğlu-Rittersberger, 1998: 225; Erman, 2012: 294-297). Bu yönüyle göçmen kadın, hemşehri ve akrabalarla birlikte, köylülere "geçmişin unutulmadığının, geleneksel değerlerden uzaklaşılmadığının" gösterilmesi için bir sembole dönüştürülür, araçsallaştırılır.

Connell (1998: 209) köylü kadınların kent kültürüne karşı katı olduklarının düşünülmesinin bir klişeden ibaret olduğunu söyler.[2] 1950'li yıllarda kendisine tamamen yabancı olan kentin çoğu kadında bir ürkeklik ve isteksizlik yaratması, kadınların kocalarını kente göndermemek için direnmelerine neden olmuşsa da, 1970'li yıllarla birlikte kentin kadınlar için çekici unsurlarının fark edilmesi, kadınların göçe daha istekli olmalarına yol açmıştır. Erman'ın (1998: 211) Stirling'den aktardığına göre, "Birçok köylü kadın köy işlerinin yıpratıcılığının iyice farkına varmış durumdadır ve kent evinin kolaylıklarını, sunduğu rahatlık ve konforu arzulamaktadır." Artık kent, kadın için ağır köy işlerinden, evde ve tarlada çalışmaktan kurtulacağı, kocasının aile ve akrabalarının baskısından uzaklaşabileceği, koca

---

2 Bourdieu (2009: 94-96), kente göç etmiş olan kadınların uyum sürecinde, kente ait davranış kalıplarını ya da kılık kıyafete ilişkin modelleri benimsemekte erkeklerden daha yetenekli olduklarını, daha hızlı uyum sağladıklarını belirtir. Ona göre bunun sebebi, kadınlara kültürel öğrenme süreci içinde dış görünüşün ayrıntılarına dikkat etmesi gerektikleri belletilirken, erkeklerinse kılığın tamamına ilişkin bir kültürel körlükle toplumsallaştırılmalarıdır. Erkek değerleri açısından, dış görünümüne fazla dikkat eden bir erkek en iyimser tanımlamayla "beyefendi" ya da "kadınsı" görülecektir. Buradan hareketle, kadınların kentselliğin dış işaretlerine, erkeklerinse teknik ve ekonomik modellerine odaklandığı söylenebilir.

ve çocuklarıyla birlikte kendi ailesini kurabileceği, daha iyi sağlık ve eğitim koşullarına ulaşabileceği bir mekân olarak önem kazanır. Kandiyoti'nin (1997: 38) belirttiği gibi, gecekondulu kadınlar açısından en önemli farklardan biri eğitimdir. Kente göçen ilk kuşakla sonraki kuşaklar arasındaki eğitim farkı, kentin çekiciliğinin temel dayanaklarını oluşturur. Örneğin göçmenler arasında annelerin büyük bir bölümü okuma-yazma bilmezken, kızlarının üniversite eğitimini tamamlamayı hedefledikleri görülür.

Ancak kentin kadının yaşamını kolaylaştıran yönlerinin yanında zorluklarının da olması kaçınılmazdır. Yoksulluk, iş bulma güçlüğü ve konut sorunu, karşılaşılan problemlerin en önemlilerindendir. Bu zorlu süreç, köydeki yaşam alanı eviyle sınırlı olan kadınların gecekondu yapımına iş gücü olarak katılmaları veya ev temizliğine giderek ekonomik bir etkinlik içinde bulunmaları gibi eylemleri zorunlu kılar. Kalaycıoğlu ve Rittersberger (1998: 226) ev hizmetinde çalışan kadınlara yönelik yaptıkları bir alan araştırmasında, bu göçmen kadınların kazandıkları paraları "çerez parası", "aileye ek gelir", "günlük harcama parası" olarak değerlendirdiklerini belirtirler. Açıkça, hem kadınların aile gelirine olan katkıları erkeğin kazancının yanında değersiz görülür hem de bu değersizleştirme kadınlar tarafından da içselleştirilir.

Köyden kente göç eden Alevi kadınlar

Alevilerin 1970'lerden sonra artan göçü, Alevi literatüründe ağırlıklı olarak Alevi dinselliği üzerindeki etkileri çerçevesinde değerlendirilmiştir.[3] Oysa Alevi nüfusun kente göç

3 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Çamuroğlu, 1999; Çamuroğlu, 2008; Shankland, 1999b; Kehl-Bodrogi, 1996; Subaşı, 2004; Yıldız, 2004; Yaman, 2009a; Yaman 2009b; Yıldız, 2009.

yüzünden yaşadığı değişim dinsel yaşamla sınırlı değildir; topluluk yaşamı ekonomik, toplumsal ve kültürel yönden de değişmiştir. Göçe bağlı olarak yaşanan bu değişim sürecine ilişkin yapılan çözümlemelerde ise Alevi kadınının konumunun çözümleme dışında bırakıldığı görülür. Bununla birlikte kentleşme, göç ve gecekondulaşma süreçleriyle ilgili araştırmalarda, Alevi kadınının değişen dinsel, toplumsal ve ekonomik yaşamına ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. Erman (1998: 216), çalışan kadınların aile içindeki konumlarına yönelik olarak yaptığı değerlendirmede, Alevi kadınların kent koşullarına uyum sürecinde gösterdikleri çabayı irdeler:

> "Kente göç ve yerleşme sürecine aktif olarak katılıp çaba gösteren, sorumluluk yüklenen kadınlar, genelde aile içindeki saygınlıklarını ve karar verme güçlerini artırmaktadır. ... Özellikle üzerlerindeki erkek kontrolü ve sınırlamaları daha yumuşak olan Alevi kadınlar köydeki boyun eğmeyi talep eden 'gelinlik' konumundan önemli ölçüde kurtularak, ailelerine ve özellikle çocuklarına, kentte daha iyi bir yaşam kurabilmek için önemli girişimlerde bulunmuşlar, yerine göre kendilerine ve kocalarına iş, gecekondu yapmak için arsa bulmuşlar, hatta küçük ölçekte kendi işlerini kurmuşlardır."

Erman (2012: 297) ayrıca Alevi ve Sünni kadınlar arasında bir ayrım yaparak, toplumsal cinsiyet rolleri açısından Alevilerin daha eşitlikçi tutumlara sahip olduğunu belirtir: "Alevi kadınların tek başına serbestçe mahalle dışına çıktıkları, daha aktif bir sosyal yaşantı sürdürdükleri gözlemlenmiştir. Öte yandan, özellikle Sünni ve Doğu Anadolu'dan göç etmiş olanlar tutucudur, kadınlar üzerinde denetim kurma eğilimleri fazladır." Erman'ın yaptığı bu genelleyici değerlendirme, Aleviler arasında sıklıkla vurgulanan cinsiyet-

lerarası eşitlik söylemini güçlendirir. Ancak İstanbul ve Kocaeli'ne göç eden Topulyurtlu ve Yağlıdereli Anşabacılı kadınların göçle değişen yaşamları, bu genellemeyi tartışmaya açacak niteliktedir.

İlk göçler

1970'lerin sonlarından itibaren yoğun bir göç süreci yaşayan Topulyurtluların göç nedenleri, Türkiye'deki diğer grupların içgöç nedenlerine paraleldir. Tarım arazilerinin artan nüfusun geçimini karşılamaya yetmemesi ve makineleşmeye bağlı olarak azalan işgücü gereksinimi, köyden kente göçü hazırlayan nedenler arasındadır.

Köyden kente ilk gelenler, kentte iş bulma olanağı yüksek, çoğu Çıraklık Okulu mezunu erkeklerdir. Topulyurtlular için göç, erkek odaklı işgücünün hareketliliği olarak tanımlanabilir. Kadınlar ise içgöç sürecinin bir parçası olarak, kente göç eden erkek işgücüne bağlı bir mekân değişikliği yaşarlar. Kadınlar genellikle kocaları göç ettiği kentte işe girene dek köyde kalır, bir süre sonra çocuklarıyla birlikte kocalarının yanına göç ederler.

> "Evlendikten sonra bir yıl köyde kaldım. Eşim önce geldi, beş-altı ay önce. İşini kurdu; ben geldim. İki aylık hamileydim. Küçük Armutlu'ya geldim. Köylüler vardı. Onlardan da destek aldım. İlk görümcem geldi. Hayatın koşturması azaldı; 'İyi ki de geldim,' dedim. Baktım cahilsin, sonra kafan gözün açılıyor; kendi kendinden, insanlardan güç almaya başlıyorsun." (05.04.2011, ses kaydı)

Erkeğin göç sürecini başlatan ve bu sürece ivme kazandıran taraf olması, kadının yaşamının erkeğin köyden kente yönelen hareketliliğine göre şekillenmesi, toplumsal cinsiyeti iç göç sürecinin önemli bir dinamiğine dönüştürür. Bu-

na bağlı olarak, göç süreci kadınlar ve erkekler tarafından farklı biçimlerde deneyimlenir.

Kente yönelen ilk göçler İstanbul, Kocaeli ve Sivas'a yapılmıştır. İstanbul'un Sarıyer ilçesi, Küçük Armutlu ve Kartal ilçesi, Hürriyet Mahalleleri ile Kocaeli, Darıca ilçesi, Kazım Karabekir Mahallesi Anşabacılıların yoğun olarak yaşadığı yerleşim yerleridir. Bu mahallelerden biri olan Hürriyet Mahallesi, Kartal ile Pendik arasında kalan bir gecekondu bölgesi, ancak mahalledeki tapusu olmayan gecekondularda yaşayan Anşabacılıların yaşamına tedirginlik egemen, çünkü sıklıkla dile getirdikleri gibi "karşı tepeler türkü barların bulunduğu Ayazma, kendilerinin yaşadığı yüksekçe mekân ise İstanbul'un balkonu" (13.01.2011, alan notu) konumunda. Anşabacılılar, devletin bu yerleşim yerlerini kendilerine "koklatmayacağını" düşünüyorlar.

Hürriyet Mahallesi'nde yetmiş sekiz Topulyurtlu aile ile birlikte Tokat ve Sivas'a bağlı Anşabacılı köylerden Yağlıdere, Sekücek, Göllüalan, Beydili, Gederek ve Yaylakentli köylüler yaşıyor. Mahallede bu şehirler dışında Tunceli, Amasya, Çorum ve Malatya'dan göç eden Alevi aileler de bulunuyor. Burası her ne kadar Alevi-yoğun bir mahalle olsa da, son yıllarda Afyon, Trabzon, Ordu, Diyarbakır, Erzurum, Muş, Iğdır, Ağrı ve Kars'tan göç eden Sünni ailelerin sayısının da arttığı belirtiliyor. Mahallede yaşayan Yağlıdereliler, yaptıkları bağışlarla bir gecekondu satın alarak yıkmış ve yerine "Veli Baba" adını verdikleri bir cemevi inşa etmişler. Ceme Yağlıdere dışındaki köylerden gelenlerin katılması istenmiyor, ancak bu cemlere Topulyurtlular da katılabiliyorlar. Bu durum, yıllardır köylerinde ve yaşadıkları kentlerde Görgü Cemi yapamayan Topulyurtlular için bir prestij kaybına neden olsa da, "dedeli" adını verdikleri diğer Alevi cemlerine katılmaktansa "babalı" bir köy olan Yağlıdere'nin cemine katılmak onlara "olabileceklerin en iyisi" olarak gözüküyor.

Kazım Karabekir mahallesinde ise yüz yirmi Topulyurtlu aile yaşıyor. Alevi nüfus daha çok Sivas, Tokat, Amasya, Tunceli, Çorum ve Malatya'dan göç eden ailelerden oluşuyor. Mahalle, Küçük Armutlu'ya oranla Sünni yerleşimin daha fazla olduğu bir mahalle; bu nedenle, özellikle Anşabacılıların hemşehrilik ilişkilerinin daha yoğun olduğu görülüyor. Mahallede Topulyurtlu köylülerin sayıca fazlalığı dikkat çekiyor. Anşabacılılar, Darıca Cemevi'nde, Erzincanlı bir dede tarafından yürütülen cemlere katılıyorlar.

Her iki mahallede yaşayan Topulyurtlu erkeklerin çoğunluğu, demiryollarında ve Tuzla tersanesinde işçi olarak çalışıyor. Kadınların çoğu düzenli gelir getiren bir işte çalışmıyor; genellikle gündelikçi olarak ev işlerine gidiyor ya da yapımı yeni bitmiş binaların ve büroların temizliğini üstlenen şirketlerde sigortasız olarak çalışıyorlar. Görüştüğüm orta yaşlı kadınlar köyde doğmuş, evlenmiş, askerliğini tamamladıktan sonra İstanbul'a iş bulmak amacıyla gelen kocalarının ardından çocuklarıyla birlikte kente göç etmişler. Birçoğunun okuma yazması yok; okuma yazması olan kadınlar ise bunu genellikle kurslara giderek öğrenmişler. Kocaeli-Darıca'nın İstanbul'a yakınlığı ve ulaşımın görece ucuz bir araç olan trenle sağlanması, özellikle gündelikçi kadınların yaşamını kolaylaştırıyor. Gebze ile İstanbul arasındaki tren hattı, bu güzergâh üzerinde bulunan gelir düzeyi yüksek ailelerin yaşadığı Göztepe, Feneryolu, Kızıltoprak gibi semtlere gündelikçi olarak giden Topulyurtlu kadınların çalışma yaşamına katılmalarına olanak sağlıyor.

Anşabacılı köylülerin yoğun olarak ikamet ettiği Küçük Armutlu'da Topulyurtlu yetmiş beş aile yaşıyor. Politik kimliğiyle öne çıkan mahallede Sivas, Tokat, Amasya, Tunceli ve Maraş'tan göç eden Alevi aileler de bulunuyor. Darıca'da Alevi aileler azınlıktayken bu nüfus Küçük Armutlu'da oldukça fazla. 2000 yılındaki "Hayata Dönüş Operasyonu"yla tahliye

olanlar ölüm orucuna Küçük Armutlu'da devam ettikleri için bu mahalle "Direniş Mahallesi" olarak da biliniyor. Mahallenin politik kimliğinin en çarpıcı göstergesi, merkezinde yer alan Fatih Sultan Mehmet Karakolu'nun bahçesindeki, çevresi demir kalkanlarla çevrili olan polis panzeri...

Küçük Armutlu, İstanbul'un en popüler semtleri arasında kalmış Sarıyer ilçesine bağlı bir gecekondu mahallesi. Mahalle, Narin adlı köprüyle İstanbul'un en lüks semtlerinden biri olan Etiler'e bağlanıyor. Köprünün altından ise Fatih Sultan Mehmet Köprüsü'yle bağlantılı E-5 karayolu geçiyor. Mahallenin solunda Baltalimanı, Emirgan, İstinye, Yeniköy, Tarabya ve Sarıyer, sağında ise Rumelihisarı, Aşiyan, Bebek ve Arnavutköy bulunuyor. Oldukça tepelik bir yere kurulmuş olan bu mahallede evler adeta taraçalar oluşturuyor; bu nedenle tüm evler Boğaz'ı görüyor.

İstanbul'un zengin semtleri arasına sıkışıp kalan gecekondulardaki yaşam çelişkilerle yoğrulmuştur. Gecekondularda yaşayan Topulyurtlu kadınlar, varlıklı olmadıkları halde her sabah İstanbul'un güzelliğine uyandıklarını, "Etiler'de iki buçuk-üç bin liraya deniz görmeyen evlerde kirada oturuyorlar. Adı Etiler... Bir de bize bak; bu gecekondularda her pencereye çıkışımızda Boğaz'a bakıyoruz," diyerek belirtiyorlar. Ancak tapusu olmayan evlerde yaşayan aileler için gecekondu demek, sıkıntı demek; "Ne zaman gelecekler?" diye beklemek demek. Bölgenin Sanayi Bakanlığı tarafından Teknokent olarak projelendirilmesi, İTÜ toprakları içinde kalan bölgeyle ilgili tahliye ve yıkım kararı,[4] Küçük Armutlu'da yaşayan pek çok aile gibi Topulyurtluları da tedirgin bir yaşamın içine sürüklüyor:[5]

---

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. https://kentteadaletblog.wordpress.com/mahalleler/fsm/ Erişim Tarihi: 22.09.2015

5 Şu günlerde, İTÜ ile Çevre ve Şehircilik Bakanlığının işbirliğiyle hazırlanan imar planına göre bölgede kentsel dönüşüm projesi uygulanıyor.

"Göç etmemizin sebebi karnımızın köyde doymamasıdır. Burada çok zorluklar yaşadık. Evimiz yıkıldı kaç sefer... Evimiz yok; tabağımız yok; tasımız, tenceremiz yok... Önce Hisarüstüne geldik, köprünün öte geçesi. Oradan Küçük Armutlu'ya geldik. Buralarda çilek yetiştiriyorlardı, Lazların elindeydi buralar. Dedik ki, 'Orada boş bir tarla var, herkes gidip ev yeri eşiyormuş.' Öyle bi' geldik, çevirdik bir bahçe gibi burasını. Önce birer göz oda yaptık. Televizyonumuz, yatağımız, mutfağımız burada. Su yok, elektrik yok. Suyu gidip camilerden bidonlarla getiriyoruz; çocuğun bezlerini elimizde tenekede yıkayıp kaynatıyoruz dışarıda. Elektrik yok, buzdolabı yok. Çamur her taraf... Bir göz odayı biz yaptık, zabıta yıktı. Sarıyer zabıtası geliyor, bizim başımıza yıkıyor orayı, koyup gidiyorlar; biz yeniden yapıyoruz. Bizim hayatımız çok zor geçti. Zabıta yıktı, gitti. Akşam, üzerimize naylonları çektik, durduk. Gidecek yerlerimiz yok. Dokuz-on sefer yıkıldı, yapıldı. Ondan sonra bıraktılar; ev yapmak çoğaldı. Biz de yaptık. Evler çoğaldıktan sonra yıkamadılar. Bir Alevi toplumu oluştu. Bizim mahallemizde hiç yabancı yok. Örgütlenme oldu, birbirimize bağlı olduk. Yürüyüşlere gittik, Büyükşehir belediyesine gittik. Hakkımızı aradık. Hâlâ evimizin tapusu yok; hâlâ da yıkım korkusuyla yaşıyoruz. Biz her şeyden korkarız; biz her yere girinti değiliz. Kadınlar giriyor, mücadelesini de veriyor. Biz fazla girmedik. [Kocam] 'Yürüyüşe gidin' dediyse gittik, demediyse gitmedik, oturduk." (06.04.2011, ses kaydı, K.)

Mahalleye giren her yabancı, her an "yıkım kararı çıkacak" korkusuyla yaşayan mahallelinin huzurunu kaçırır. "Ajan" gözüyle bakılan yabancılara mahallelinin tepkisi sert olabildiği için, Küçük Armutlu'daki araştırma sürecimde görüşmelere hep bir referansla gitmek zorunda kaldım; aksi

halde görüşme gerçekleştiremedim. Bir tanıdık aracılığıyla gittiğim bir evdeki kadın, "Onun adını vermeseydin seni içeri almazdık. Yalandan konuşur gönderirdik. Bu mahalleye gazeteci, ajan çok gelir; kimseye güvenmeyiz," (06.04.2011, ses kaydı) diyerek tedirginliklerini ifade etti.

Göçün kadınlar ve erkekler tarafından deneyimlenme farkı, mahalledeki "ajan" algısında da ortaya çıktı. Görüştüğüm kadınlar mahallede fotoğraf çekerken dikkatli olmam gerektiği konusunda "Valla döverler, dikkat et!" diyerek beni uyardılar. Kadının gerek radikal sol siyaset üzerinden geliştirilen bir söylemle gerekse Yezit'in nefsinden korunmak amacıyla gizlenmesi gerektiği fikri, adeta kadınlık algısının ayrılmaz parçası haline gelmiş durumdadır. Köyde Yezit'e yüzünü göstermeyen kadın, kentte yerini "solcular arasına sızmaya çalışan ajanlara" koz vermemek için görüntü vermek istemeyen kadına bırakır. Kadının görünmezliğine ilişkin nedenler değişse de sonuç aynıdır: Kadın yüzünü gizler. Oysa erkek yüzünü gizleme gereği duymaz. Mahalledeki Anşabacılı kadınlar fotoğraf çekimi konusunda tavizsizdi; hiçbir kadın sokakta fotoğraf çekmeme izin vermedi. Ancak erkeklerin fotoğraf çektirme konusundaki rahatlığı dikkat çekiciydi. Ben Boğaz ile gecekonduları bir arada çekmeye çalışırken karşıdan gelen bir Anşabacılı erkek kadraja girdi ve "Çok yakışıklıyım değil mi, beni de çek!" diyerek poz verdi.

Kadınların köyden kente akan hayatları

Yukarıdaki deneyimin de gösterdiği gibi, kente göç eden kadınların yaşam deneyimleri erkeklerden farklı bir seyir izler. Kente ilk göçü gerçekleştiren erkekler kısa bir süre içinde iş bularak kamusal yaşama dâhil olurlarken, eğitim olanaklarından yoksun bırakılmış yaşamları köyle sınırlı olan kadınlar için kente göç travmatik bir başlangıç olur. Evlen-

dikten kısa bir süre sonra kocalarını askere yollayan kadınlar, askerliğin bitiminden sonra onları bu kez İstanbul'a yolcu ederler. Çocuklarıyla birlikte kaynananın evinde sürdürülen yaşam çoğu için sıkıntılı, kimine göreyse "iyi bir kaynanaya düştükleri için" şükredilmesi gereken bir yaşamdır.

Askerlik görevini tamamlayan kocalarının bir iş bulmasından sonra çocuklarıyla birlikte İstanbul'a taşınan kadınlar için yaşam alt üst olur. Hasta olsa bile köyünden dışarı çıkamayan, Yezit'in nefsinden örtünerek korunmaya çalışan, eğitim olanaklarından yeterince yararlandırılmamış bu kadınlar, uzun bir yolculuktan sonra kendilerine ait olmayan evlerde bir süre "sığıntı" olarak yaşamak zorunda kalırlar. Kadının burada kaçınması gereken kişiler köye gelen "Yezit" satıcılardan ibaret değildir; kentte "Yezit" her yerdedir. Akrabalarının yanında sığıntı olmaktan kurtulup ailesiyle birlikte kapısını kilitleyebileceği bir eve sahip olmaksa yeni zorluklarla karşılaşmak demektir. Önce gecekondunun kendisinin inşa edilmesi gerekir; bu esnada kadın hem yapım sürecine katılır hem de yemek-çamaşır-bulaşık gibi ona has görülen işleri yapmaya devam eder; dahası, bu işleri yapabilmek için susuzluk sorununun yoğun olarak yaşandığı İstanbul'da tankerlerle getirilen suyu eve taşımak da kadının görevidir. Üstelik binbir zahmetle yapılan gecekondular, bir süre sonra alınacak bir yıkım kararıyla yerle bir de edilebilir.

Görülüyor ki, kadınlar için kent, her halükarda konut sorunu ve yoksulluk demektir. Köydeki iş yükünden kurtulacağı hayalleriyle İstanbul'a, kocasının yanına gelen kadınlar, asfaltsız yollarda yürüyen çocuklarının ve kocalarının çamurlu ayakkabılarını yıkamaktan, susuz evlere su taşımaya kadar gündelik yaşamı cendereye sokan pek çok işin sorumluluğunu üstlenirler. Bu zorlu yaşamda kadınların tek yardımcıları ise kız çocuklarıdır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi yüzünden kızlara daha fazla yük biner. "Sen kızsın, sen ede-

ceksin; sen kızsın, sen yapacaksın" (06.04.2011, ses kaydı, K.) denilen kız çocukları için "kadın olma"nın yaşı yoktur:

> "Evde yük çoktu... Annem çalışıyor, kardeşler var. Dokuz yaşındasın, dokuz aylık bir çocuğa bakıyorsun. Oyuncakla oynaman gereken bir yaşta canlı bir bebekle oynuyorsun. Üç kardeş... Su yok, elektrik yok. Türkiye'nin Doğu kısmında yaşarmış gibi, [ama] burası Darıca. Kendi ağırlığımın kaç katı su taşıyorduk, kuyu suyu. Yeri geliyor bitleniyorduk. Evimiz gecekonduydu." (01.04.2011, ses kaydı, K.)

Çocuklarıyla birlikte köyde kalan kadın "başında kocası olmadığı için" daha da artan kaynana baskısıyla baş etmek zorunda kalırken, kentteki kadın uyum sorunlarıyla ve ekonomik sıkıntılarla yüzleşir. Göç ettikleri ilk yıllarda İstanbul'da pazara gidemeyen kadınlar, zamanla Ulus, Baltalimanı, Etiler, Levent gibi lüks semtlerde çalışmaya başlamıştır:

> "Köyde tarlayı ekiyorsun, çalışıyorsun, ama başka ihtiyaçlarını karşılayacak paran olmuyor. Geçim derdinden [kente] geldik. Kendi başımıza gidip gelemezdik başka şehirlere. Buraya gelince her konuda zorlandık. Çalışmaya başladık. Çocuklar küçük, çantalar omuzda... Hayatın kendisi zordu. Akşam eve geliyorsun, yıkımlar var; su, elektrik yok. Çektiğimiz rezillik çok. En büyük şans çocuklarındı. 'Biz çektik, çocuklar çekmesin,' dedik." (05.04.2011, ses kaydı, K.)

Kentte kocalarının kazandığı paranın ailenin geçimini karşılamakta yetersiz kalması kadınları iş arayışına yöneltse de, kentin hareketliliğine alışkın olmayan, okuma yazma bilmeyen kadınlar için iş seçenekleri sınırlıdır ve yapabildikleri neredeyse tek iş, "ev işleri"dir. Ulaşımın oldukça karmaşık olduğu İstanbul'da yapılacak işin sınırlılığı yanında ulaşım da önemli bir sorundur. Gecekondularla varlıklı ailele-

rin oturduğu semtleri birbirine bağlayan Haydarpaşa-Gebze tren hattı, kadınların çalışma yaşamıyla tanışmalarında etkili olmuştur. Ancak yapılacak bir işin olması veya işe ulaşımın görece kolaylaşması, yine de köyden yeni gelmiş kadınların çalışma yaşamına hemen adapte olabilecekleri anlamına gelmez.

> "Haydarpaşa, Kadıköy, Kızıltoprak, Maltepe'ye çocuk bakmaya gittim. Ulaşım sorunu olurdu. Otobüsler çalışmaz, tren kalabalık... Bir sokak köpeği vardı, ben ona yiyecek getirirdim. Kapıda yatar, beni istasyona bırakırdı; sonra tekrar dönerdi. Güvenliğimi sağlıyordu yani. Akşam yedide evde olmak zorundasın ki çocuğu alasın. Sabahın ilk trenine yetişmek zorundasın." (01.04.2011, ses kaydı, K.)

Ev işlerinin ve çocuklarının sorumluluklarının yanında zengin ailelerin evlerinde gündelikçi olarak çalışmak, kadınların yaşadıkları çelişkileri derinleştirir:

> "Gittiğim evlerde ben iş yapıyorum, onlar orada rahat oturuyor. Benim zoruma gidiyordu. Bana niye vermiyorsun Allah'ım onlara veriyorsun da? Ama ne yapabilirsin? Hiçbir şey yapamazsın. Allah'ıma şükürler olsun, tabii ki de verdi, önceki durumda değiliz. O gider oraya, bacak bacak üstüne atar, gider yatar, sen evi temizlersin. Kolay bir şey mi?" (06.04.2011, ses kaydı, K.)

Köyde, "kendin çalış, kendin ye" kuralına göre biçimlenen yaşamın zorlukları kentin çekiciliğini arttırır, ancak kentteki farklı yaşam biçimlerini ve gelir dağılımındaki büyük eşitsizliği görmek, gündelikçi olarak çalışan kadınlar için bir çatışma alanı oluşturur:

> "Köyden şehre gelince 'İyi ki geldim!' dedim. Eline para geçiyordu. Ama çok perişanlık çektik. Ev yok, aldığın para

yetmiyor, şehir ortamı farklı... Lüks semtte işe girdim. Giyim farklı, yaşayış farklı... Çocukların [gözünde mesela] senin ayakkabın farklı, benim farklı... [O yüzden] biz kendimize kalitelisini almasak da onlara alıyorduk, zorluyorduk." (05.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadınların gündelikçi olarak farklı etnik kökene sahip ailelerin evlerine gitmeleri, farklı yaşamlarla karşılaşmalarına sebep olur. Bu süreçte, Alevi bir kadın olarak çoğu Sünni olan ailelerin evlerine gündelikçi olarak gitmek ise baş edilmesi gereken bir başka önemli sorundur. Kadınların köydeki yaşamı Sünnilerden uzakta sürerken, kentteki çalışma hayatı Anşabacılı kadınları Sünnilerle iç içe bir yaşama yöneltmiş; Anşabacılı kadınların bir kısmı yaşadıkları karşılaşmaların kendilerini zenginleştirdiğini düşünseler de, Sünni ailelerin evlerine gitmeleri birçoğunun çeşitli gerilimler yaşamasına yol açmış; bazı kadınlar Alevi olduklarını gizlemişler, bazıları ise kimliklerini -"Ben nereye vardımsa ne kendimi sakladım ne de oruç tuttum..." sözlerinin de gösterdiği gibi- örtük biçimde belli ederek aşmaya çalışmışlar. Ancak dinsel ve toplumsal olarak pekiştirilmiş "Sünni korkusu"yla baş etmenin yolu genellikle Alevi olduğunu gizlemekten geçer. Gizlemek, "aslını inkâr etmeden" yaşamanın bir başka yoludur. Gizlerken asıl olan, Sünni gibi davranmamaktır: "Hep dindarlardı gittiğim evler. Hep namazlı abdestli... Ben de o işi yapamadım." (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Kentte kadınların ilk kez kamusal hizmetlerle karşılaşmaları, göçün kadınların yaşamında yarattığı alt üst oluşu göstermesi açısından önemlidir. Köyde kaldığı süre içinde iki kız çocuğunu köyün ebeleri yardımıyla doğuran bir kadın, oğullarını İstanbul'daki bir devlet hastanesinde doğurmuş, ancak bu tecrübesi onun için çok sarsıcı biçimde gerçekleşmiş:

"Beni aldılar gittiler. Ama hiç o güne kadar doğum şeyi görmedim. İçeriye girdim, kadınlar hep yatıyor sedyelerde. Böyle çıkmış şeylerin üstüne, bacaklarını kaldırmışlar. Ben bir sıçradım! Erkek doktor geldi, bana bir tokat vurdu! Beni sürüdüler. 'Hemen bunu doğuma çıkartın!' dedi doktor. 'Bu adam ne dolanıyor?' dedim, çünkü erkek doktor olacağını hiç düşünemedim."(31.04.2011, ses kaydı)

Yaşanan tüm sorunlara karşın, kadınların hepsi köy yaşamının kendileri için çok zor olduğu düşüncesinde hemfikirler ve kentteki yaşamı köye tercih ediyorlar. Köyde ev içi işlerin dışında tarla, bahçe ve hayvanların bakımıyla ilgili sorumluluklarının erkeklerle kıyaslanamayacak ölçüde fazla olması, köyün kadınlar için istenmeyen bir yaşam alanı olmasına neden oluyor.[6] Kadının köyde üstlendiği işler çok çeşitlidir: Çocuk bakımı, yemek hazırlanması, çamaşır ve bulaşıkların yıkanması, sobanın yakılması, haftalık ekmek pişirme, hayvanların bakımı, bahçeye sebze ekimi, sebzelerin yetiştirilme sürecindeki işler vs. Bütün bu işler kadın işi olarak yalnızca kadın emeğiyle görülür; erkeğin fi-

6 Köyde yaşamın çok zor olduğunu belirten kadınlar, geçmişte yaptıkları işleri genel hatlarıyla şöyle aktarıyorlar: En uzun ve zahmetli iş, tarladaki ekinin toplanmasıdır. Kadın ve erkeğin birlikte biçtikleri ekinleri işleme safhası, yoğun kadın emeği gerektirir. Ekinler "galuç" adı verilen basit bir el aletiyle biçilir. Deste yapılarak yığınlar oluşturulur. Buna "oturum oldu" denilir. Ekinlerin işleneceği alana, yani harman yerine çekilen yığınlar, çatallı dirgenle "patos" adı verilen bir tarım makinesinde işlenir ve buğdayla saman birbirinden ayrılır. (Eskiden kadınlar bu işlemi elleriyle yaparlarmış. Rüzgâr gücünden yararlanarak buğday ile saman "deneyi yele verme" dedikleri işlemle ayrılırmış.) Daha sonra buğday, delikli basit bir eleme aracı olan "gözer"den geçirilerek eve taşınır, "mutaf" denilen çullarla kaldırılır. Çula dökülen buğdaya ise "çerç" denir. Çullardaki buğday ırmakta yıkanıp bacalarda kurutulur. Değirmene götürülüp un elde edilir. Buğdayın bir kısmı ise "haranı" adı verilen büyük kazanlarda kaynatılarak örme hasır seleler aracılığıyla çulların üzerine serilip kurutulur, elenir, savrulur, böylece samanı ayrılır. Sonra buğday el değirmeninde çekilir ve bulgur elde edilir. Bu işler kadınların ortaklaşa yaptıkları, yoğun emek gerektiren işlerdir. "Irgat etme" dedikleri bir imece ile üstesinden geldikleri işler sırasında mani söyleyerek yaptıkları eğlenceler, kadınların ağır iş yüküne tahammül etmelerini kolaylaştıran bir araçtır (03.07.2011, ses kaydı, K.).

ziksel gücünden yararlanmayı gerektiren ev yapımı gibi işler dahi kadınlar olmaksızın yapılamaz. Buna rağmen toplumsal, ekonomik ve dinsel yaşamın belirleyeni erkeklerdir. Elde edilen tarımsal ürünlerin satışı, ilçeye götürülerek işlenmesi gibi ticari etkinlikler de erkeklere aittir. Bu görev paylaşımı kadınlara mekânsal sınırlılık, erkeklere ise mekânsal hareketlilik getirir.

Kentteki alışveriş mekânları, ulaşım ve iş bulma olanakları açısından mevcut çeşitlilik ve kadınların köydeki yaşamlarına kıyasla gündelik işlerindeki yoğunluğun azlığı, kenti kadınlar için çekici kılar. Göç, yaşanan sıkıntılara rağmen kadınların çoğunun "İyi ki de geldik!" demesini sağlar. Kadınların yaşadıkları ekonomik, toplumsal ve kültürel değişimi mutlulukla ifade ettikleri görülüyor:

> "İş yükü köyde ağır. Köyler başlı başına bir risk. Ahıra girmesen, mal beslemesen, tavuk beslemesen yumurtasını yiyemiyorsun; ayranını, yoğurdunu, sütünü, peynirini yiyemiyorsun. Onun için kadınlar tarlaya gidiyorlar, çapa yapıyorlar, fasulye, patates ekip satıyorlar. Köyden ayrıldığım için çok mutlu oldum. Köyü sevmiyorum. Geçici olarak, 10-15 günlüğüne gidiyorum, 'Hem nasıl olsa geri gelecem,' diyorum. 'Kan toprağa düşer,' derler, ama ben çok mutsuz oluyorum orada. Bir bunaltı, bir stres..." (04.04.2011, ses kaydı)

Ancak kenti esas çekici kılan unsur, kadınların çocukları ve hatta kendileri için eğitim imkânlarına ulaşabilmeleridir, çünkü çoğu okuma yazma bilmeyen kadınlar, halk eğitim merkezlerinde açılan kurslar sayesinde okuma yazmayı "sökmüş"lerdir. Özellikle Küçük Armutlu'da, zengin semtler arasında kalan bir gecekondu bölgesinde oturmak, diğer gecekondu bölgeleriyle karşılaştırıldığında o mahalledeki çocukların daha iyi okullara gitmelerine olanak sağlar. Bu muhitin çocukları daha çok Nişantaşı, Şişli, Beşiktaş, Balta-

limanı'ndaki okullarda eğitim görürler. Yine de, özellikle kız çocuklarının üniversite tercihleri baba denetiminden geçer. Üniversite tercihlerini yalnızca "tanıdık"ların olduğu kentlerdeki üniversitelerle sınırlamak zorunda kalmak, iki yıllık bir yüksekokulu kazandığı halde dört yıllık bir üniversiteyi kazanamadığı için okula kayıt yaptıramamak, kız çocuklarının yaşamındaki baba otoritesinin belirleyici rolünü ortaya koyar. Çalışma yaşamına katılmak ise ancak kocadan izin almakla mümkün olur:

> "Çalışmak istedim, ama kocam göndermedi. Şimdi 'Çalış!' diyor, ama ben yaşlandım. O zamanlar ev işlerine gitmek istedim, gitseydim durumum daha düzgün olurdu. Ben kocamdan izin alarak dışarı giderim, 'Yok!' derse gidemem. Onun istemediği yere ben gitmem." (01.04.2011, ses kaydı, K.)

Eğitim olanağından yoksun bırakılan ve çocuk yaşta evlenen kadınlar için kente göç etmek, yaşamlarında yeni bir pencerenin açılmasını sağlamış. Kentin sunduğu olanaklardan yararlanarak "Ali Okulu"na gidip okuma yazma öğrenen kadınlar, çelik tencere pazarlamacılığından gündelikçiliğe kadar değişik işlerde çalışarak özellikle kız çocuklarının eğitim alması için çaba göstermişler:

> "'Evlendim' değil, evlendirildim. İki kızım sayesinde ben topluma açıldım. Şehirde ilk çelik tencereyi tanıtan Işıl Çelik biz olduk. Beraber büyüdük hemşire kızımla, kader arkadaşı olduk. Eşime kalsa kızımı okutmuyordu, 'Üç erkeği okuttum da kız çocuğu mu kaldı?' diyordu. Üç oğlum iki kızım var. 'Benim çektiğimi o da mı çeksin?' dedim, 'Ben okutuyorum!' dedim. Mahallede bir kız okumuştu. Cumhuriyet Üniversitesi'ne bağlı Sağlık Meslek Lisesi dört yıllıktı. 'Form doldurup sınava çağırıyorlar,' dedi kızım. On-

dan sonra direkt iş. Ben de onları yaptım. Sınavlarda da kazandı, kız çok çalışkan bir çocuktu. Bütün sosyalitelere katılıyordu. Kızımı dört sene tencere pazarlayarak okuttum." (01.08.2011, ses kaydı)

Kur'an-ı Kerim'in Türkçe mealini, Üstün Dökmen'in kitaplarını, Agatha Christie romanlarını okuyan Anşabacılı başka bir kadın, köyün yoksunluklarının yanında entelektüel ortamından da şikâyet ederek kent yaşamındaki çekici yönlere vurgu yapıyor:

> "Şehrin sosyalitesi çok, istediğin her şey ayağına geliyor. Çocuklarını da okutabilirsin, sosyal arkadaşlar da edinebilirsin. Köyde sağlık hizmetleri yok. Cahil kalıyorsun. Köydeki kadınlarla bir araya gelmek istemiyorum, din ve politika konuşacak kadın yok köyde. İnsanların köyde ne bilgisi var ki? Ne biliyor ki öğretsin? Ben kendimi dışarıda yetiştirdim. Bilinçli, sosyal kişiler kimse, onların yanına gittim. Kuran okudum, yeri geldi kadın hakları okudum. Üstün Dökmen kitapları okuyorum. Agatha Christie okuyorum. Kızım beni sosyalleştirdi. Depresyonuma iyi gelecek diye psikologların kitaplarını okuttu." (07.04.2011, alan notu)

Kent, kadınlara yaşam biçimlerini değiştirme olanağı sağlıyor. Evinin dışına -yine ev işleri yapmak için bile olsa- çıkabilen kadınlar, bu kez yıllardır karşılık beklemeksizin yaptıkları işlerin karşılığında bir ücret alabiliyorlar; kazandıkları para hem kendilerine olan güvenlerini artırıyor hem de köydeyken hayalini bile kuramayacakları yaşamlara temas etmelerine olanak sağlıyor: "Köydeki hayat çok zorluydu. İstanbul'da çalıştım, kazandım... Gecekondu yaptık; onu yıktık, bir daha yaptık. Şimdi de eve doğalgaz alıyoruz. Doğalgaz alacağımızı, yurtdışına gideceğimizi bilir miydik? Almanya'ya da, İsviçre'ye de gittim." (31.03.2011, ses kaydı)

Kadınlar gündelik yaşamda yoğun cinsiyetlerarası asimetrik ilişkiler içinde bulunsalar da, köyden kente göç, güç dengeleri açısından kadınların lehine gelişen süreçler yaratmış.

> "Eskiden (kadınlar) tırsıyordu erkek höt dedi miydi... Şimdi 21. yüzyıla geldik, her şey değişti. Dışarı çıktılar, açıldılar; dışarıdaki sosyal hayatı gördüler. Televizyon aydınlattı. Oradaki yaşananları bizimkiler de aynen köyde uyguluyor." (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Birçok kadın ayrıca evin bütçesine doğrudan katkısı olmasa da kocalarının maaşları üzerinde sıkı bir denetim sağlayabiliyor. Kadın, paranın harcanması ve kontrolünde belirleyici hale geliyor: "Aldığı aylık bendeydi. Bizimkilerin bir ahlâkı var; parayı hiçbir zaman hanımından saklamaz. Aldığı parayı ondan çok biz biliriz!" (31.03.2011, ses kaydı, K.) Kente göç ettikten sonra yaşanan ekonomik sorunların üstesinden gelmek, aile geçimini idame ettirmeye yetmeyen geliri "idareli" harcamak zorunda kalmak, yaşamını zaten "idare etmek" üzerine kuran kadınlar için üstesinden gelinebilecek bir zorluktur. Kadının hane geliri üzerindeki bu kontrolü, zamanla ev yönetiminde daha fazla söz sahibi olmasını da sağlar. Kazım Karabekir mahallesinde yaşayan bir kadının kızı, İstanbul'a göçtükten sonra annesinde gerçekleşen değişimi şöyle aktarıyor:

> "Ben İstanbul'un annemi çok geliştirdiğini düşünüyorum. Okuma yazmayı burada öğrendi; teknolojiye yakınlaştı; el işi, dantel öğrendi. Karı-koca ilişkisinde kendini geliştirdi. Çok öncelerden, ben küçükken yani, daha çok babamın sözü geçerdi, ama sonra, hani dedik ya şehre gelmesi neleri değiştirdi annenin yaşamında diye, işte bazı hakları öğrenmesinden midir artık bilemiyorum, ortalama on yıldır annemin sözü geçiyor ya da ortak kararlar alıyorlar.

Son zamanlarda ortak kararlar alıyorlar." (04.04.2011, ses kaydı)

Kente göç, *kadın-erkek ilişkilerinde* "kadınların gözlerinin açılması" olarak yorumlanan kadın lehine değişimlere neden olsa da, bu değişimin yaşamın her alanında görülen kadınla erkek arasındaki asimetriyi tamamen çözdüğü söylenemez. Ailede erkeğin "baba" ve "koca" olarak sahip olduğu otorite, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini süreklileştiren bir unsur olarak varlığını korur. Göç sürecinde yaşanan sıkıntıların aşılmasında kadın erkeğe "omuz veren", ona "destek" olan kişidir, yani erkeğin sorunları aşmasında olsa olsa "yardımcı güç"tür.

"Hep ileri gönderdim kocamı; annene, babana, bacına şunu al, şuraya git, buraya git [dedim]; hiç gerilemedim, hep ileri gönderdim. Gönderdim derken, [ben de] gittim böğrü sıra. Ben yeri geldi 15 yaşındaki bir delikanlı gibi omuz verdim ona, yeri geldi yatağında karı oldum. Herkese de söylerim, karılık kolay değil." (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Kadınların ceme katılıp katılamayacağından çocukların okuyacağı okulların belirlenmesine kadar "son söz" daima erkeğe aittir: "Cemlere eşim izin vermediği için gitmiyorum. O da gitmiyor; 'Ceme gidiyordun, köyden gelmeyeydin,' diyor." (05.04.2011, ses kaydı)

Kentlerde kadınların eğitim ve iş olanaklarının artmasıyla elde ettiği kazanımlar önemli olsa da, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin giderilmesi için yeterli değildir. Kadınların toplumsal cinsiyet hiyerarşisine göre şekillenen kültürleme sürecinde edindikleri tutum ve davranışlarındaki değişim yavaştır:

"Sivas'la köy arasında mekik dokurdum. Fasulye, ekin patates yetiştirirdim. Ben hak ederdim; bu da (kocası) yardım

ederdi. 3-4 kişi kamyon tutar, Sivas'a getirir, satardık. Bu tartar, verirdi. Okul harçlığı çıkardı; kızlarımın okumasını bunun için istedim. Kendileri kazansın, kendileri harcasın istedim. 'Allah büyüktür kızım, siz böyle olmayın,' dedim. Onlar da kocalarının ellerini gözlüyorlar; izinsiz, emirsiz bir şey etmiyorlar. 'Ezdirmeyin kendinizi,' diyorum; 'Ne yapalım anne, böyle alıştık,' diyorlar." (30.05.2010, alan notu, K.)

Gecekondudaki yaşam, gündelik yaşamı ev içi işlerle, toplumsal ilişkileri ise akraba ve "kapı komşularla" sınırlı olan kadınların erkekler tarafından denetimini kolaylaştırır. Gecekondu mahallelerinde hâkim olan hemşehrilik ilişkileri bu denetimin güvencesi olur: "Kocam yaşadığında hiç kimseye gidemezdim. Canım çıkardı şurada iki kadın konuşunca, gene de gidemezdim. İçimde kalıyordu. Bana da gelemezlerdi." (01.04.2011, ses kaydı)

Bazı kadınlar için ise koca otoritesi eleştirilmeksizin kabul edilmesi gereken bir güçtür. Çalışma yaşamına katılmayan, yaşamı evi, çocukları ve kocası ile sınırlı olan kadın için kocaya bağımlılık adeta bir zorunluluktur:

> "Eve giriş çıkış saatimiz bellidir. İşe bile gitsem, en geç altıda evde olmam lazım. Gecikirsen haber verirsin. Her şeyin kabahatlisi erkek değildir. Evine erkânına sadık olan, bağlı olan bir kadının üzerine düşen vazifeyi yapması lazım. Ona malumat vermemiz lazım. Özgürlüğümüz var, ama bir yere kadar. 'Aman boşver yemek alsın, gitsin yapsın...' Bana göre yanlış. Ben de öyleyim, hizmetini ederim; çoluğumun çocuğumun, eşimin sofrasını kurarım. Dışarı işlerini eşim yapar. Allah razı olsun, başımızdan eksik etmesin." (07.04.2011, ses kaydı, K.)

Göç nedeniyle kadınların işgücüne duyulan gereksinim, erkeği "karısının" çalışmasına izin vermeye zorlamadık-

ça, kadının gündelik yaşamı üzerindeki denetim de zorlaşır. Yaşanan bu gerilimden nasibini alan ise yine kadınlardır. Gündelikçi olarak çalışmanın zorlukları, yaşamı çekilmez kılan kocanın kıskançlığıyla daha da ağırlaşır. Kadının ev dışında geçirdiği zamanın "işten eve, evden işe" ilkesine göre sınırlanması, gidilen evden geç gelinmemesi, kocadan önce evde olunması anlamına gelir: "İşten çıkarız; mesela dörtte işten çıktık, dört buçukta evde olacağız. Sağa sola sapayım, gidip gezeyim yok!" (06.04.2011, ses kaydı) Aksi halde kocanın vereceği tepki, kadının hayat karşısındaki yorgunluğunu katmerleyecektir: "Dayak yedim, yalan konuşmayayım... İşe gittiğim için kavgamız oluyordu geç geldiğimde. Ben de 'Çabadayım, oturmuyorum ya!' derdim." (05.04.2011, ses kaydı)

Köyde, kadınların yaşamları "çalışmak" üzerine kuruludur. Kadınlar "kadın işi" olarak adlandırılan temizlik ve yemekle ilgili işlerin yanında fiziksel güç gerektiren bütün "erkek işleri"ni erkeklerle birlikte yaparlar. Dolayısıyla köyde yaşayan kadınların, kentte yaşayan kadınlara oranla daha fazla yıprandığı düşünülür.

> "Köydeki kadınların hayatı çalışarak geçiyor. Malı olan sığırlarla uğraşıyor, bahçe ekiyorlar, ev-ocak işleri, süt, yoğurt, tarla işleri... Erkekler de aynı, eşit çalışıyorlar, [ama] tarlada eşit, evde çalışmazlar. Erkekler akşama kadar çalışır; akşam gelince açar televizyonu, uzanır kanepeye. Kadın tarladan gelince mutfağa girer." (01.08.2011, ses kaydı)

Kentte ise herhangi bir işte çalışmayan kadının yaşamı ev içinde ya da aynı mahalleyi paylaştığı hemşehrileriyle geçer. Kadın, ev işleri ve çocuklarının bakımından kalan zamanda fatura yatırmak, banka işlerini takip etmek gibi kamusal yaşama ait işleri halleder. Çalışan kadın için ise yaşam zorlaşır:

"Çalışıyorken kadın olmak zor. Ben gocunmuyorum, ama çocuk olunca daha da zor zaten. Birden fazla rol üstleniyorsun. Eşin işten gelince uzanır; sen mutfağa girmek zorundasın. O görev senin. 'Bugün sen yap,' dersin, yapar, ama her zaman söyleyemezsin. Çatışırsın. Misafir geldiğinde 'Hadi bana da çay koy,' diyemezsin, ama o bana der. Yardım ederse ne âlâ..." (28.08.2011, ses kaydı)

Kadının gündelikçi olarak çalışarak elde ettiği gelir "eve bir katkı" olarak değerlendirilir ve erkeğin geliri karşısında küçümsenirken, bu katkının bedeli sosyal güvencesi olmadan çalışan kadının yitirdiği sağlığıdır: "Kadın 'Sigorta yapacağım; resim getir,' dedi. Kabul etmedim. Niye? Bize para lazım. Bu evler yıkılıyordu. Maaşım azalır diye kabul etmedim. Çalıştığımdan kesip sigortaya yatıracak ya... Ama şimdi olsa isterdim, varsın azalsaydı!" (06.04.2011, ses kaydı, K.)

Göçün kadın yaşamı üzerindeki etkisi, kaynana-gelin ilişkilerine de yansır. Köyde evlenen ve kente göç eden kadınlar yaşamlarını kaynana denetiminden uzakta sürdürürlerken, köyde kaynana ve kaynatanın "taze gelin"den[7] bekledikleri hizmet yerini, kaynananın yılda bir kez sınırlı bir süre için gördüğü gelinlerine hizmete bırakmıştır. Bir kaynananın kentte yaşayan gelinleri için dediği gibi, "Şimdi biz geliniz, onlar kaynana..." (28.07.2011, ses kaydı) Yaşamını köyde sürdüren kaynanaların çoğu, hazırladığı kışlık yiyecekleri oğlunun evine, yani "gelinin mutfağına" gönderir: Madı-

---

7 Köyde evlenen kadın, evliliğinin ilk yıllarında "taze gelin"dir. Taze gelin ağzını kaynana, kaynata ve yaşça büyük olan erkeklerin yanında başörtüsüyle kapar. "Yaşmak çalmak" adı verilen bu uygulama, gelin doğum yapıncaya kadar sürer. Kaynana ve kaynatanın izninden sonra, gelin artık yaşmak çalmak zorunda değildir. Gelin, aynı evi paylaştığı sürece yaşamını kocasının ailesine hizmet etmekle geçirir. Sabah erken kalkarak hayata başlayan gelinler, yatıncaya kadar hizmet etmek zorundadırlar: "Hizmetini karşılıksız yapacaksın. Ağır hasta değilsen yatağa da giremezsin. Kaynananın işi, oturak işleri... Kaynananın, kaynatanın altı ay ayağını öptüm. Yatağını ser, onları yatır. Bir kaynananın bir kaynatanın ayağına niyaz, sonra git yat." (01.08.2011, ses kaydı, K.)

mak, hoşveren, sirken, yalbır, ısırgan, gelin parmağı kurusu, kuşburnu, pezik, çökelek, peynir, lahana, patates, soğan, fasulye, nohut, mercimek, tatlı kabak, nane, süzme yoğurt, mısır, salatalık, elma, yağ, biber, turp, havuç, lahana, havuç, fasulye, biber turşusu, elma, erik, domates, patlıcan, biber, maydanoz, dereotu kurusu, kabak, ekmek, çıra, un, bulgur, şeker, yarma, ince bulgur, yumurta... (22.07.2010, alan notu, K.) Bütün bu yiyeceklerin hazırlanması ise kaynananın sekiz aylık bir zamanını alır.

Köyünden başka bir yere gidemeyen kadınlar için kent hareketliliktir. Buna karşın, hemşehrilik ilişkilerinin köydeki ilişkilerin kent ortamında sürdürülmesine olanak sağlaması, birçok Anşabacılı kadın için önemlidir:

> "Biz burada okullardan, hayatımızdan memnunuz. Burada gurbette gibi hissetmiyoruz, geleneğimizi göreneğimizi sürdürüyoruz. Burası merkezî bir yer; Etiler'e, Mecidiyeköy'e olsun yakınız. Bizim için denizin fazla bir önemi yok. *Bir amcamız vardı*, derdi ki, 'Aman be yavrum, orada deniz var.' Ekmek banıp yiyor muyuz ki? Bizim için insanlığımız, kültürümüz, hoşgörü [önemli]; bize dokunmasın, bizi ellemesinler..." (07.04.2011, ses kaydı)

Kadınların giyimi, Alevi ve Sünni yaşam biçimleri arasındaki kültürel sınırı çizmenin bir aracı olarak öne çıkar. İstanbul'da yaşayan Anşabacılı kadınların birçoğu, Sıraç kimliğine ilişkin bir bilgiye sahip değildir. İstanbul'a yapılan göç, Sıraçlıktan öte, genel bir Alevi kimliğini benimsemelerine yol açmıştır. Kendisini Alevi olarak tanımlayan Anşabacılı kadınlarla Sünni kadınlar arasındaki kilit sınır işareti "başörtüsü"dür. Anşabacılı kadınların gündelik yaşamlarında kullanma eğiliminde oldukları başörtüsü, Sünni kadınlar arasında yaygın olarak kullanılan türbanla bir karşıtlık içinde sunularak, topluluğun "öteki" ile sınırlarını belirlemede

simgesel bir değer kazanır. Başörtüsü/türban karşıtlığı, Aleviliğin Sünni İslâm'la farkının ortaya konulmasında kullanılan kutuplaştırıcı unsurlardan birisidir ve özgürlük algısı, Alevi kadınların "başörtüsü"yle Sünni kadınların "türban"ı arasındaki farklılıkta anlam bulur. Kısaca başörtüsü/türban karşıtlığı, Alevi/Sünni karşıtlığının kadın giyimi üzerinden ifade edilme biçimidir:[8] "Babadan dededen gördüğümüz başörtüsünü örtüyoruz biz," diyen kadınlar için başörtüsü, geleneğin bir parçasıdır. "Biz hep örtünürüz. Türban olmasın da!" (31.03.2011, ses kaydı, K.)

Kamusal yaşamda mağduriyetin, türbanlı kadınlardan başörtüsü kullanmayan kadınlara doğru dönüşüm geçirdiğini savunan Topulyurtlu kadınlar için mahalle yaşamı karşılaştıkları ayrımcılıklarla doludur. Kadınların Alevi-Sünni ayrımcılığına ilişkin anlatıları, genellikle "türban" eksenindedir. Dağıttıkları aşurenin türbanlı kadınlar tarafından çöpe atıldığına şahit olmaları, hocalara "Alevilerle konuşmak caiz midir?" diye soran Sünni kadınların Alevi kadınlarla olan ilişkilerini sokakla sınırlamaları, başsağlığı için bile olsa Alevi kadınların evlerine gitmemeleri, onların da Sünni kadınlara karşı tepki duymalarına yol açar. Anşabacılı kadınların yaşadıkları ayrımcılığa verdikleri tepki ise yine kadın bedeni üzerinden somutlaşır. Anşabacılıların, Sünni kadınların türban kullanmalarına yönelik eleştirileri şöyledir:

> "Başlarını kapatıyorlar, başka yerleri açık. Sıktırıyorlar kafayı, hatları ortada. Erkekler kadınları kapatıyor, kendileri kısa kol giyip şortla denize giriyorlar. Kadınlarsa başörtüsüyle, şeyiyle (haşema) denize giriyor." (31.03.2011, ses kaydı)

---

8 Bununla birlikte kentte bir arada yaşamak zorunda kalan Anşabacılılarla Sünniler arasındaki katı sınırlar, komşuluk ilişkilerinden evliliğe kadar değişen yelpazede yaşanan temaslar nedeniyle esnemeye başlamıştır.

"Ben türbanlıların dini için bu türbanı taktıklarını düşünmüyorum. Hele de son zamanlarda... Neden? Çünkü kıyafetleri birbirini tutmuyor. Kafası türbanlı, ama kısa etek giyiyor ya da açık ayakkabı... Tamamen kapalı pardösü giyiyor, bu kadar topuklu ayakkabı giyiyor tak tak!" (04.04.2011, ses kaydı, K)

Kentte yaşayan Anşabacılı kadınlar tarafından türban üzerinden dile getirilen farklılık algısı, aslında kadınlar arasındaki hiyerarşik konumlanmayı açığa çıkarır ve bu gerilim, o güne dek "modern Alevi kadın"/"mutaassıp Sünni kadın" arasındaki çelişkilerle örülmüş ilişkiye yeni bir çatışma boyutu katar: "Kapalı kadınları araba kullanırken gördüğüm zaman 'Niye ben değilim, niye ben yapamıyorum?' diye çıtır çıtır tepiniyorum. Sinir beni boğuyor!" (31.03.2011, ses kaydı, K.) diyen, sözde cinsiyetlerarası eşitliği şiar edinen bir söylemin içinden gelen Alevi kadının isyanını "kadınsı bir kıskançlık" veya bir "özenti" olarak niteleyip küçümsemeden sesine kulak kabartmak, "Alevilikte kadın-erkek eşittir" iddiasını dillendirmeden önce gündelik yaşamın ince ayrıntılarına dikkat kesilmek, klişelerin gizlediği gerçekleri görmemizi kolaylaştıracaktır.

SONUÇ

Hayatı Yaşayan Değil, Taşıyan Kadınlar

"Alevilikte kadın-erkek eşittir" iddiasına dayanan eşitlik söylemini sorunsallaştırdığım bu araştırmada, Anşabacılı kadınlar tarafından deneyimlenen yaşamın, söz konusu söylemin iddia ettiği ölçüde eşitlikçi olup olmadığını sorgulamaya çalıştım. Yaptığım araştırma, cinsiyetlerarası eşitlik söyleminin aksine ve kentleşmeyle birlikte yaşanan değişime rağmen, ataerkil zihniyet kalıplarının kadının gündelik yaşamından dinsel inanç ve pratiklere kadar varlığını koruduğunu gösteriyor. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin yalnızca kadınla erkek arasında kurulan iktidar ilişkilerinden ibaret olmadığı, toplumsal cinsiyetin kadınlar arasındaki iktidar ilişkilerini de kapsadığı gerçeği, çalışmamın ulaştığı bir başka sonuç oldu.

Eşitlik söyleminin kurgulanmasında Alevi söyleminin kullandığı gerekçeler (ceme kadının erkeklerle birlikte katılabilmesi, kadının cemde dedelik görevini üstlenebilmesi, kadınları korumak amacıyla boşanmanın zorlaştırılması, kadınların başörtüsü kullanma zorunluluğunun olmaması, kaç-göç yaşanmaması vb.) kadın-erkek eşitliği söylemini

doğrulamaktan öte, Alevi kimliğinin sınırlarını belirlemede kullanılan unsurlar olarak değerlendirilebilir. Bu sınırların belirlenmesinde araç işlevi gören kadının ataerkil örüntüler içindeki konumu, eşitlik söylemi kullanılarak görünmez kılınmıştır. Bu görünmezlik, cinsiyetlerarası asimetrik ilişkilerin üzerini örten, kadın ve erkeği aynılaştıran "can" kavramı aracılığıyla sağlanır. Alan araştırmasının yapıldığı, Alevi ve Sıraç bir topluluk olan Anşabacılılarda da cinsiyetlerarası eşitlik iddiası, Alevi dinselliğinin anlaşılmasında kilit kavram olan "can" üzerinden yürütülür. "Can" terimiyle, ceme katılanların cinsiyetlerinden arınmış olduğu, dolayısıyla cemin kadın-erkek farkı gözetilmeksizin yürütüldüğü ifade edilir, ancak görüldüğü gibi, Anşabacılılarda dinselliğin pek çok bileşeni cinsiyetçi bir içeriğe sahiptir.

Kadın-erkek eşitliği söylemi, Anşabacılılar arasında, dinsel bir kadın figürü olan Anşa Bacı ve efsaneleşen yaşamı üzerinden yoğun bir biçimde dile getirilir. Sahip oldukları tarihsel mirasa dayanan Anşabacılılar, "Kadın erkekten üstün tutulur," iddiasıyla eşitlik söylemini taçlandırırlar. Bu minvalde, "can" kavramı gibi "Anşabacılı" kavramı da, Anşabacılılarda kadınlar ve erkekler arasında var olan asimetrinin görünürlüğünü engellemek üzere araçsallaştırılmıştır. Bir başka deyişle, Anşabacılılarda eşitlik söyleminin iki temel dayanağı olan "can" ve "Anşabacılı" kavramları, topluluğun dinsel yaşamına içkin olan cinsiyet asimetrisinin üzerini örten, eşitsizliği gizleyen, kadınların yaşamına hâkim olan erkek iktidarını görünmez kılmak üzere kullanılan eril söylemin araçları olarak değerlendirilebilir.

Topluluk yaygın bir biçimde "Anşabacılı" olarak bilinse de, Hubyar Sultan Ocağı'na bağlı dedelerle aralarındaki farkı vurgulamak için gerek topluluk üyelerince gerekse topluluk dışındaki kişilerce "babalı" bir topluluk olarak tanımlanırlar. Topluluk tarafından eşitlik söylemini temellendir-

mek üzere Anşabacılı olmanın önemi vurgulanmakla birlikte, Anşabacılıların "babalı" olarak kabul edilmeleri, topluluk üzerinde hâkim olan eril özellikleri anlamamız açısından hayli kritiktir. "Babalı" kavramı, topluluğun dinî liderinin belirlenmesinde ve özellikle evlilikle ilgili kurallarda erkek soyu üzerinden devam eden bir soy zincirinin topluluğun işleyişinde asli unsur olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "Anşabacılı" ismi topluluk içi iktidar ilişkilerinde kadının belirleyici bir unsur olduğu fikrini çağrıştırsa da, "babalı" kavramı, topluluğun iktidar ilişkilerinde belirleyici unsurun erkekler olduğu gerçeğine işaret eder. Çok işlevli bir kavram olarak "Anşabacılı" kavramı, bir yandan kadın-erkek eşitliği vurgusunu güçlendirmek üzere kullanılırken öte yandan topluluğa hâkim olan erkek iktidarını gizlemek üzere işlerliğe sokulur.

Anşabacılılar arasında, diğer Alevi topluluklarına kıyasla kadına daha fazla değer verildiği iddia edilir. Bu iddianın en temel gerekçesi ise topluluğun bir kadının adını taşıyor oluşudur. Ancak topluluğa Arışa Bacı'nın adı verilse de, dinî liderler Kurtoğlu Ocağı'na bağlı erkekler arasından çıkar. "Baba"nın ölümü halinde eşi olan "bacı" dinî lider olarak görülse de, statüsünü bu hizmeti yerine getirmeye istekli olan oğluna borçludur. Bir kadın olarak "bacı", Görgü Cemi'ni ancak oğluyla birlikte yürütebilir; baba yaşıyorken babanın gitmediği köylere gidip görgü yapamaz. Baba, On İki Hizmet'i yürütenlerden birisidir, ancak bacı, babanın ölümü halinde postuna oturarak bu hizmeti oğluyla birlikte yürütebilir. Yani "bacı", "baba"yı ancak oğluyla ikâme edebilir.

Eşitlik argümanı, söylem düzeyinde Anşabacılı topluluğunun hem diğer Alevi topluluklarla hem de Sünnilerle kültürel sınırlarının belirlenmesinde önemli bir araçtır. Anşabacılılarda kadına verilen değer "bacı" üzerinden tartışılırken, topluluğun "bacı"ya verdiği değerin Alevilerin "ana"ya ver-

diği değerden daha fazla olduğu vurgulanır. Alevi kadınlarla Sünni kadınlar arasına çizilen sınır ise çok daha keskindir. Anşabacılıların tahayyülünde Sünni kadınlar, kocalarının zoruyla türban örtünen, boşanmaları kocalarının iki dudağı arasından çıkacak bir "boş ol" sözüne bağlı kadınlardır. Boşanmanın Anşabacılılarda zorlaştırılmış olmasının kadının erkeğe olan bağımlılığını artırdığı gerçeği bu bakışta ıskalanır. Oysa genellikle bir meslek sahibi olmayan kadınların ekonomik bağımlılığı, toplulukça kabul edilen bir neden olmasa bile, kadınların boşanma kararı almalarını engeller.

Sonuç olarak Alevi dinselliği ve toplumsal-kültürel özellikleri, cinsiyetlerarası asimetriye dayanan inanç ve uygulamalarla beslenmesine rağmen, Alevilikte kadın-erkek eşitliğinin ezelden beri var olduğunun iddia edilmesi eşitlik söylemiyle çelişir. Alevilikteki kadın-erkek eşitliği söylemine karşın yaşanan kadınlık durumu, ataerkil eğilimlere bağlı olarak biçimlenir. Çalışmada "idealize edilen"le "yaşanan" arasındaki farklılaşmaya yapılan vurgu, Anşabacılı topluluğunun dinsel ve toplumsal dünyasına nüfuz eden ataerkil eğilimlerle görünürlük kazanıyor. Bu yönüyle kadınların yaşam anlatıları, Alevilikte cinsiyetlerarası eşitlik söyleminin esasen eril bir söylem olarak kabul edilmesinde belirleyici oluyor, çünkü bu argümanın erkeklerle yapılan görüşmelerde tartışılmaksızın kabul edildiği görülürken, kadınlarla yapılan görüşmelerde kadınların eşitlik söyleminden uzaklaşarak yaşadıkları eşitsizlikleri örneklerle aktardıkları görülüyor. Eşitlik söylemi, kadınların kişisel tecrübelerinde somutlaşan, yaşamın derinliklerine kadar nüfuz etmiş cinsiyetlerarası eşitsizliklerin üzerini örtmek için sürekli tekrarlanıyor.

Çalışmanın gösterdiği gibi, söylemle pratik arasında bir farklılaşma, daha doğrusu bir uzlaşmazlık var. Bu makasın bir hayli açık olması "Söylemin içi bu kadar boş mu?" sorusunu akıllara getirebilir. Bu soruyu karşılama yolunda şunu

belirtmeliyim ki, Sünni İslâm'ın aksine Alevi inancı, cinsiyetlerarası eşitliği ulaşılması gereken bir hedef olarak görür. Öyle ki, Alevilerin kadın-erkek eşitliği söylemine olan bağlılıkları, Kemalist modernleşme projesini benimsemelerini sağlayan önemli dayanaklardan birisini oluşturur. Bu noktada modernleşme projesi hayata geçirilirken "...hem laiklik ilkesi, yani kadın-erkek ilişkilerinin şeriat yerine çağdaş bir hukuki düzenlemeye tâbi tutulması, hem de kadın ve erkek arasındaki eşitlik ilkesi"ni hedefleyen Medeni Kanun'un kabulünün (Göle, 1998: 102) Alevi inancına içkin olan kadın-erkek eşitliği söylemiyle uyumluluğu vurgulanabilir. Ancak burada tartışılması gereken, Aleviler arasında yaygın olarak dile getirilen kadın-erkek eşitliği iddiasının, Alevilerin Cumhuriyet'e olan bağlılıklarını güçlendirmiş olmakla birlikte, Alevi kadınların içinde bulundukları toplumsal cinsiyet ilişkilerini dönüştürmeye yetip yetmediğidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadın haklarıyla ilgili yapılan yasal düzenlemeler ve bu düzenlemelerin kadınlara sağladığı olanaklara rağmen, Türkiye'deki kadınların "kurtulmuş" ama "özgürleşmemiş" oldukları söylenebilir (Kandiyoti, 1997). Alevilerin de içinde yaşadıkları toplumsal, siyasal ya da ekonomik dokudan yalıtık bir topluluk oluşturmadıkları ve kadınların yalnızca Türkiye'de değil, tüm dünyada ayrımcılık ve şiddete maruz kaldıkları gerçeği unutulmamalıdır.

Burada anlaması zor olan, Alevilerin eşitlik argümanına bu kadar sıkı sıkıya bağlanmışken hâlâ ayrımcı pratikler uygulayabilmeleridir. Fakat bir yanıyla bu eşitlik argümanı, Alevi kadınlarını Türkiye'deki ve hatta dünyadaki kadın hakları mücadelesinden koparan bir söylem olarak da değerlendirilebilir. Bu söylemle kadınların yüzyıllar içinde elde ettikleri toplumsal, siyasal ve ekonomik haklar, tarihüstücü bir yaklaşımla, Alevi kadınların ezelden beri sahip oldukları haklar olarak sunuluyor. Belki bu argüman Alevi

kimliğinin sınırlarını belirlemede, yani onun Sünni İslâm'la farkını ortaya koymada işlevsel olabilir, ancak sorgulanmaksızın kabul edilen bu eşitlik argümanı aynayı yüzümüze tutmamızı, aynadaki aksimizi görmemizi engeller.

O aksi görmek, bugün nerede durduğumuzu bilmek açısından çok önemlidir. Alevilikteki kadın-erkek eşitliği söylemini güçlendiren kadın figürlerin yaşamları üzerinden ifade edilen teolojik kökler kadar, bu teolojik mirasın günümüz Alevi kadınının yaşamıyla ne kadar örtüştüğünü de araştırmak gerekiyor, çünkü Alevi inanç ve pratiklerinde cinsiyetlerarası ilişkileri belirleyen ataerkil örüntüler, söylem düzeyinde görünür değildir; bunlar ancak dinsel inançların, ritüellerin ve kadınların yaşam anlatılarının analiziyle görünürlük kazanacaktır. Kadınların yaşamına bu perspektifle temas eden çalışmalar sayesinde yapılacak akademik tartışmalar, toplumsal cinsiyet ilişkileri çerçevesinde günümüz Alevi kadının dinsel, toplumsal ve siyasal konumuna ışık tutacaktır. İdealize edilenle yaşanan arasındaki farkı anlamak için Alevi kadınların, özellikle "talip" statüsündeki Alevi kadınların seslerine kulak verilmelidir. Böylece, kadının sesine kulak vermeden, kadına temas etmeden yapılan bazı akademik çalışmaların sonuçlarının slogana dönüşmesi engellenebilir. Yine böylece, Cumhuriyet'in sunduğu olanaklarla "kurtulmuş", sloganların yarattığı sahte gerçeklik duygusuna kapılırsak "özgürleşmiş" sanacağımız Alevi kadınların yaşamlarındaki Alevi ataerkilliğiyle yüzleşebilir ve kadın-erkek eşitliği iddiasını kuru bir iddia olmanın ötesine taşıyabiliriz.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Adorjan, İmre, "'Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme", (der.) İ. Engin, H.Engin, *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 123-136.

Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, YKY, İstanbul, 2009.

Aktan, C. Can; Dileyici, Dilek ve Saraç, Özgür, *Osmanlı Tarihinde Vergi İsyanları*, 2002, http://edergi.sdu.edu.tr/index.php/iibfd/article/viewFile/2495/2238, erişim tarihi: 16.11.2013.

Aktaş, Cihan, *Hz. Fâtıma*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.

Altuntek, N. Serpil, *"Yerli"nin Bakışı Etnografya: Kuram ve Yöntem*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2009.

Akpınar, Taner, *KİT'lerin Çırak Okulları (1938-1986) Çocuk Emeği Sorununa Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fişek Enstitüsü Çalışan Çocuklar Bilim ve Eylem Merkezi Vakfı, Ankara, 2006.

Andrews, Peter Alford, *Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1992.

Atay, Tayfun, 1996a, *Batı'da Bir Nakşi Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği*, İletişim Yayınları, İstanbul.

— 1996b, "Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: 'Klasik Etnografi'den 'Diyalojik Etnografi'ye Doğru", (der.) K. Lordoğlu, İnsan, Toplum, Bilim, Kavram Yayınları, İstanbul.

— *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

— "Sol elim, muhteşem elim!", *BirGün*, 13.04.2008.

— *Çin İşi Japon İşi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Auge, M. ve Colleyn, J. P., *Antropoloji*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

Aydın, Suavi, 2003a, "Etnisite", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

— 2003b, "Ataerkillik", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

— 2003c, "Cem", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

— 2003d, "Kültürleşme", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Ayıekin, Sefer, *Hüsniye*, Emek Basım-Yayın Evi, Ankara, 1957.

Bahadır, İbrahim, 2004a, *Alevi-Bektaşi Kadın Dervişler*. Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları, Köln.

— 2004b, "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri", *Birikim*, sayı 188, s. 46-64.

Balaman, Ali Rıza, *Sosyal Antropolojik Yaklaşımla Evilik Akrabalık Türleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Barth, Frederik, "Giriş", (der.) Frederik Barth, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 9-41.

Bates, Daniel, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, çev. Suavi Aydın vd., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bayart, Jean-François, *Kimlik Yanılsamaları*, çev. Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Bayat, Fuzuli, "Hurufilik Merkezleri ve Anadolu'da Hurufilik", (haz.) İ. Engin ve H.Engin, *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 153-169.

Bayram, Mikâil, "Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Baciyan-i Rum) Örgütünün Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?", *Belleten*, cilt XLV/2, sayı 180, ayrı basım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981.

Berktay, Fatmagül, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Blank, Hane, *Bekâretin "El Değmemiş" Tarihi*, çev. Emek Ergün, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Bora, Aksu, *Kadınların Sınıfı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Bourdieu, Pierre, *Bekârlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu, Dost Kitabevi, İstanbul, 2009.

Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000.

Bozkurt, Fuat, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993.

— "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi", (ed.) T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevi Kimliği*, çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 104-114.

— *Buyruk*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2009.

Buz, Sema, "Göç ve Kentleşme Sürecinde Kadınların Görünürlüğü", *Aile ve Toplum*, cilt 5, sayı 17, 2009.

Cebecik, Kemal, "Sıraç Adı Üzerine", *Milli Folklor Dergisi*, cilt 1, sayı 5, 1990.

Cıbıroğlu, Yıldız, "Küfürdeki Kaba Sözcüğünün Kökeni". *Cumhuriyet Bilim Teknik*, sayı 607, 1998.

Clarke, Gloria L., "Ocakzâde Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu", *Folklor ve Edebiyat*, sayı 30, 2002/2, s. 127-144.

Cohen, Antony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

Connell, R.W., *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Coşkun, Zeki, *Aleviler, Sünniler ve ... Öteki Sivas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Çağlayan. Handan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Çamuroğlu, Reha, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

— "Türkiye'de Alevi Uyanışı", (ed.) T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevi Kimliği*, çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 96-103.

— *Değişen Koşullarda Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2008.

Danık, Ertuğrul, "Alevilik ve Bektaşilikte Olağanüstü ya da Bakire Doğum Mitosu: İki Damla Kanla Başlayan Yaşam", *Folklor/Edebiyat*, sayı 29, 2002/1, s. 239-250.

Davidoff, Leonore, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, çev. Zerrin Ateşer-Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Delaney, Carol, *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Dierl, Anton Jozef, *Anadolu Aleviliği*, çev. Fahrettin Yiğit, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.

Douglas, Mary, *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

Dressler, Markus, "Mehmet Fuat Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşilik ve Aleviliğin Yeri", *Hacı Bektaş Veli'nin Tarihsel Kimliği, Düşünce Sistemi ve Etkileri*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2009, s. 87-92.

Eickelman, Dale F., *The Middle East: An Antropological Approach*. Prentice Hall, New Jersey, 1989.

Emerson, R. M.; Fretz, R. I. ve Shaw, L. L., *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması Etnografik Alan Notu Yazımı*, çev. A. Erkan Koca. Birleşik Yayınları, Ankara, 2008.

Emiroğlu, Kudret, 2003a, "Atı Kültü", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

— 2003b. "Aybaşı", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Erman, Tahire, "Kadınların Bakış Açısından Köyden Kente Göç ve Kentteki Yaşam", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler Bilanço 98*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1998, s. 210-223.

— "Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondulu Kurguları", European Journal of Turkish Studies, 2004, http://ejts.revues.org/index45.html?type=auteur, erişim tarihi: 12.10.2012.

— "Kentteki Göçmenin Bakış Açısından Kent/Köy Kimliği 'Niçin Köylüyüz Hâlâ?'", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2012, http:/www.politics.ankara.edu.tr.dergi.pdf, erişim tarihi: 10.12.2012.

Erol, Ayhan, "Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevilik ve Alevi Müziği", *Folklor/Edebiyat*, sayı 30, 2002/2, s. 287-306.

Erseven, İlhan Cem, "Alevi-Bektaşilikte Kadın ve Feminizm", (der.) Cemal Şener, *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, Ant Yayınları, İstanbul, 1994, s. 72-83.

— *Alevilerde Semah*, Ürün Yayınları, Ankara, (belirtilmemiş).

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, Selçuk Yayınları. Ankara, 1996.

Göle, Nülifer, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Haviland, A. William, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnanç ve Seda Çiftçi. Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

Heckmann Yalçın, Lale, "Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine", *Birikim Dergisi*, sayı 71-72, 1995, s. 81-85.

Howard, Michael C., *Contemporary Cultural Anthropology*, Harper Collins, ABD, 1989.

İlkkaracan, P. ve İlkkaracan, İ., "1990'lar Türkiye'sinde Kadın ve Göç", *Bilanço 98: 75 Yılda Köylerden Şehirlere*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 305-322.

Kafıancıoğlu, Ümit, *Hakkullah*, Su Yayınları, İstanbul, 2003.

Kalaycıoğlu, S. ve Rittersberger, H., "İş İlişkilerine Kadınca Bir Bakış", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler Bilanço 98*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1998, s. 225-235.

Kandiyoti, Deniz, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", (haz.) Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 363-382.

— *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Karaman, Fikri, "Hubyar Sultan", (haz.) İ. Engin ve H. Engin, *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 219-229.

Karamustafa, Ahmet, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, "Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik", *Birikim Dergisi*, sayı 88, 1996, s. 52-63.

— "Türkiye'de Ritüel Akrabalık İlişkileri", *Halkbilim Araştırmaları 1. Kitap*, E Yayınları, İstanbul, 2003.

Kenanoğlu, A. ve Onarlı, İ., *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, İstanbul, 2003.

Kerestecioğlu, İnci Özkan, "Kadınlara Yönelik Aile İçi Şiddet: Mücadele, Kazanımlar ve Sorunlar", *Birikim Dergisi*, sayı 184-185, 2004, s.122-128.

Kıray, Mübeccel B., *Kentleşme Yazıları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Korkmaz, Esat, *Alevilik ve Bektaşi Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2005.

Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji, İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. S. Altuntek vd., Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002.

Köker, Eser, *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.

Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1966.

Kümbetoğlu, Belkıs, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

Mélikoff, Irène, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

— *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul, 1998.

— "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", (ed.) T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevi Kimliği*, çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 3-11.

Mernissi, Fatima, 2011a, "Bekâret ve Ataerki", (der.) Pınar İlkkaracan, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 99-114.

— 2011b, "İslâm'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı", (der.) Pınar İlkkaracan, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 33-54.

Minibaş, Türkel, "Mekânların Kısıtlanmışlığında İktidar Masalları", (der.) A. Akpınar, G. Bakay, H. Dedehayır, *Kadın ve Mekân Tutsaklık mı? Sultanlık mı?*, Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 210-219.

Mullaoğlu, Memet, *Kutsal Kitaplarda Beşlerin Sırrı ve Ehli Beyt*, Kültür Bilişim İletişim, Antakya, 1999.

Mutluer, Nil, "Türkiye'de Cinsiyet Hallerinin Sınırları", (der.) Nil Mutluer, *Cinsiyet Halleri Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008, s. 14-30.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1983.

— *Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

— *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

— *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

— 2009a, "Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik)", (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 14-24.

— 2009b, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 38-57.

Ong, J. Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Otyam, Fikret, *Hû Dost*, Dayanışma Yayınları, Ankara, 1982.

Özcan, Hüseyin, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/huseyin_ozcan_anadolu_alevi_kulturu_kadina_bakis_temeller, erişim tarihi: 03.08.2012.

Ramazanoğlu, Caroline, *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, çev. Mefkure Bayatlı, Pencere Yayınları, İstanbul, 1998.

Rutherford, Jonathan, "Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları", *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık*, çev. İrem Sağlamer, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 7-31.

Sağlam, Şenkul Hülya, "Alevi Bektaşi İnancında Kadın", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fatih Üniversitesi, Ankara, 2007.

Sancar, Serpil, *Erkeklik: İmkânsız İktidar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Sanders, Barry, *Kahkahanın Zaferi*, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Sarıyar, Mehmet, *Hubyar Sultan Ocağı Uygulamaları ile Alevi Yolu Erkânı*, Hubyar Sultan Alevi Kültür Derneği Yayınları, İstanbul, 2008.

Savaşçı, Özgür, "Alevi Sözcüğünün Kökeni", (haz.) İ. Engin ve H. Engin, *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 17-21.

Selçuk, Ali, *Ahşa Bacılılar*, Laçin Yayınları, Kayseri, 2012.

Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.

Seyman, Yaşar, "Alevi-Bektaşi Geleneğinde Kadın ve Günümüz Sosyal Yaşamında Yeri", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, ERVAK Yayınları, Ankara, 2001.

Shankland, David, 1999a, "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri", (ed.) T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevi Kimliği*, çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 20-31.

— 1999b, "Günümüz Türkiyesi Alevilerinde 'Dede' ve 'Talip' Arasında Değişen Bağ", (haz.) İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevilik, Bektaşilik, Nusayrilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, s. 319-327.

— *The Alevis in Turkey*, Routledge, New York ve Londra, 2003.

Smith, Anthony, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Subaşı, Necdet, "Gündelik Hayat, Modernlik ve Aleviler", (haz.) İ. Engin ve H. Engin, *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 69-76.

Susar, A. Filiz, "Etnolojik Belgeleme-Etnografik Film ve Sözlü Tarih Çalışmalarının Antropolojideki Yeri", (haz.) Belkıs Kümbetoğlu ve Hande Birkalan Gedik, *Gelenekten Geleceğe Antropoloji*, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Stump, Ayfer Karakaya, "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, Boston, 2008.

Şafak, Balkı, "Toplumsal Cinsiyet", (haz.) Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 803-805.

Şeriati, Ali, *Fatıma Fatımadır*, çev. Ç. İsmail Babacan, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Şimşek-Ratke, Leyla, *Dünden Kalanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Temren, Belkıs, "Bektaşi ve Alevi Kültüründe Kadın", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri* - Ekim 1998, G.Ü. H.B.V. Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 1999, s. 317-322.

Thompson, Paul, *Geçmişin Sesi*, çev. Şehnaz Layıkel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Tillion, Germaine, *Harem ve Kuzenler*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

Türkdoğan, Orhan, "Tokat-Amasya Alevi ve Bektaşi Kültür Alanları", *Alevi-Bektaşi Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, 519-540.

Üçer, Müjgân, "Anadolu Folklorunda 'Fadime Ana'", *Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı 1975*, Ankara, 1976, s. 147-156.

Üçer, Cenk, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

Vorhoff, Karin, "Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bir Bakış", (haz.) İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik, Bektaşilik, Nusayrilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 251-263.

White, Jenny B., *Para ile Akraba*, çev. Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Wolf, Eric R., *Köylüler*, çev. Abdülkerim Sönmez, İmge Kitabevi, Ankara. 2000.

Williams, Raymond, *Kültür*, çev. Ertuğrul Başer, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Yalçınkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara, 1996

Yaman, Mehmet, *Alevilik*, Ufuk Yayıncılık, İstanbul, 1994.

— "Alevilik ve Bektaşilikte Temel Âyin ve Erkânlar", (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara, 2009, s. 328-367.

Yaman, Ali, 2009a, "Alevilikte Dedelik ve Dede Ocakları", (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara, s. 178-202.

— 2009b, "Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu: Düşkünlük", (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 203-210.

Yıldız, Harım, "Alevilerde Dedelik Kurumu", (haz.) İ. Engin ve H.Engin, *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 321-338.

— "Alevi-Bektaşi Geleneğinde Musahiplik", (ed.) Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara. 2009, s. 397-413.

— "Amasya Yöresi Alevi Ocakları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 4, sayı 19, 2011.

Yıldız, Hasan, "Alevi-Bektaşi Hukuk Sistemi", *Folklor/Edebiyat*, sayı 30, 2002, s. 181-186.

Yılmaz, Orhan, *Sıraçlar (Anşabacılı ve Hubyarlı) Beydili Alevi Türkmenleri*, Veni Vidi Vici Yayınevi, Zile, 2009.

Yönetken, Halil Bedii, "Tokat Vilayeti Müzik Folkloru", *Varlık Dergisi*, Eylül 1944.

— "Sıraç ve Nalcı Alevîlerinde Samah", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, cilt 7, Aralık 1962.

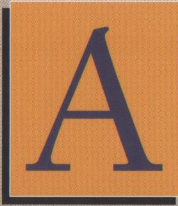
Yuval-Davis, Nira, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları. İstanbul, 2003.

DİZİN

"Bizim erkeklerimize göre kadın dediğin evde oturur, işini yapar, gücüne bakar, bir yere gitmez... Alevilerde kadın-erkek eşittir yok. Onlar sözde... Çoğu [kadın] ceme giderken bile eşinden izin alıp gidiyor."

"Çok fena küsüyorum, kararıyorum o insanlara... Mal mülk için 'O kız, bu oğlan,' diyorlar; 'Kız ele gidiyor, alıyor götürüyor malı,' diyorlar. Kızı 'el' görüyorlar."

"Babam 'Sünni olmasın, isterse köyümün en kötüsü olsun; yeter ki kızım dışarı gitmesin,' derdi; dediği de oldu."



levilik, kadın-erkek eşitliğine yaptığı vurguyla zaman içinde zihinlerde belli bir yer edindi, ancak bu eşitlik iddiasının gerçek hayata ne kadar taşındığı meçhul... Nimet Okan, bu sorunun peşinden gidip topluluğun kadınlarına kulak vererek, günlük hayatın içine gizlenmiş ayrımcılıkları tek tek tespit ederek, sözde kalan bir eşitlik iddiasının aslını gün yüzüne çıkarıyor. Okula yazdırılmayan, hekime gönderilmeyen, miras hakkı çoğu zaman gasp edilen kadınların hikâyelerini öğreniyoruz.

Canların Cinsiyeti, bizi Alevilik gelenekleri içinden geçirerek onun özel bir koluna, ismini bir kadından alan Anşabacılı topluluğunu keşfe götürüyor. Tarihi Osmanlı dönemine uzanan bu topluluk da isimlerinden başlayarak cinsiyetlerarası eşitliğe yaptığı vurguyla tanınıyor, posta oturan "bacı"larıyla gurur duyuyor. Nimet Okan ise görünürdeki gurur perdesinin arkasında kalan isyana, Alevi kadınların isyanına dikkat kesiliyor. Bunu yaparken, devlet nezdinde karşılığını bulan Alevi-Sünni ayrımına, Alevilerin kendi içlerindeki dinî-sosyal-ekonomik hiyerarşiye, büyük kentlerde keskinleşen sınıf farkına değinmeyi de ihmal etmiyor.

Canların Cinsiyeti, sloganlara-klişelere düşmeden, gerçekleri "keşfetmek" için... ■







ISBN-13: 978-975-05-2091-4